

GISLAINE DE PAULA

A LEI E O MAL-ESTAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Jeanine Nicolazzi Philippi

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Paula, Gislaine de

A lei e o mal-estar / Gislaine de Paula ; orientadora,
Jeanine Nicolazzi Philippi - Florianópolis, SC, 2014.
155 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-
Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Lei de natureza de Sade. 3. Pulsão e
gozo. 4. Lei, leis e ética. 5. Teoria contratualista. I.
Philippi, Jeanine Nicolazzi. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO CIÊNCIAS JURÍDICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Campus Universitário – Trindade Caixa Postal 476

CEP: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil

Fone: (48) 3721-9287 | Fax: (48) 3721-9733

<http://www.ppgd.ufsc.br/> E-mail: seccpgd@ccj.ufsc.br

A lei e o mal estar

GISLAINE DE PAULA

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes membros:


Prof. Dra. Jeanine Nicolazzi Phlippi

UFSC – Presidente


Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa

UFSC – Membro


Prof. Dra. Vera Regina Pereira de Andrade

UFSC – Membro


Profa. Dra. Renata Costa Moura Dzu

UFES – Membro

Prof. Dr. Luiz Otávio Pimentel

Coordenador do PPGD.

Florianópolis, 24 de junho de 2014.

AGRADECIMENTOS

A aparência é a de que chego ao fim de uma etapa. Entretanto, é curioso que até o presente instante eu não tenha conseguido identificar quando foi dado meu ponto final neste trabalho. A sensação é a de que resolvi abandoná-lo por tempo indeterminado para, quem sabe, resgatá-lo mais adiante.

De todo modo, não posso deixar de agradecer a algumas pessoas que encontrei, e que me encontraram, pelo caminho e que, por vezes sem saber, foram importantes para este momento:

Agradeço a meus pais pela escuta, diálogo e suporte em todos os sentidos às minhas decisões, e à minha família, pela torcida.

Às minhas queridas amigas Camila, Ingrid e Pauline, por estarem sempre presentes, mesmo que a distância colocada pelos nossos cotidianos “aperte” um pouco.

Aos companheiros do mundo da dança, pelos passos ao som da música, pelas risadas e por transmitirem de forma muito singular um dos significados da palavra “confiar”.

Aos colegas e amigos de mestrado, pelas discussões e conversas, seja nas salas de aula, seja fora dos muros da universidade. Em especial à Natasha Karenina e Gabriela Navarro, pelas trocas de ideias, angústias e palavras de apoio e ao Guilherme Demaria, pelos diálogos instigantes.

Aos professores da Escola Brasileira de Psicanálise – seção Santa Catarina, por terem contribuído imensamente com minha formação.

A Marta Inés, pelo lugar que ocupa.

A Sônia Maluf e Luis Francisco Camargo, membros da banca de defesa do projeto de dissertação, por terem me apontado outros caminhos.

A Capes, pelo financiamento de parte da pesquisa.

Aos membros da banca, Prof.^a Renata Costa-Moura, Prof. Alexandre Moraes da Rosa e Prof.^a Vera Regina de Andrade, por terem aceitado o convite e pelas belas e inspiradoras contribuições.

Por fim, gostaria de agradecer à minha orientadora, professora Jeanine Nicolazzi Philippi, pela confiança, pelo apoio diante das intempéries que foram surgindo e por ter sido quem me apresentou outros horizontes no mundo do direito: a possibilidade de dialogar com a psicanálise.

Muito Obrigada!

RESUMO

A presente pesquisa busca fazer dialogar o marquês de Sade e Sigmund Freud, para, com base nesta interlocução, pensar na possibilidade de fundar uma ética, a ética da psicanálise tal qual Jacques Lacan constrói no sétimo seminário de seu ensino. Além disso, propusemo-nos a investigar o que esse diálogo tem a dizer sobre os fundamentos do direito moderno cujos principais autores são Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, por meio de pesquisa de cunho bibliográfico partimos de dois conceitos fundamentais do escritor libertino francês e do psicanalista austríaco: a lei de natureza, de Sade, e a pulsão de morte, de Freud. Ambos os conceitos dizem respeito a um certo empuxo à destruição presente no ser humano, observadas as devidas diferenças entre os autores. O marquês de Sade realiza uma espécie de reinterpretação da teoria contratualista do Estado moderno, elevando seus fundamentos ao absurdo – ou ultrapassando-os – para nos mostrar que esses mesmos alicerces que nos prometem a liberdade, a igualdade e a segurança podem nos levar a um mundo distópico e despótico, operando um retorno ao estado de natureza, o ponto de partida em que cada ser humano é mero objeto à disposição do gozo do outro. Ademais, na leitura de Kant com Sade, perceberemos, junto com Lacan, que a ética kantiana, a apatia que o ser racional deve impor-se para chegar ao Sumo Bem, pode levar justamente ao seu inverso, o mal radical sadiano. Não obstante, ao final, operamos uma inversão: há dois tempos na lei de natureza e na pulsão de morte, o princípio de destruição também pode apontar para uma vontade de criação a partir do nada. Assim, com base na ética da psicanálise, a ética da responsabilidade por nossa posição de sujeitos, resgatamos o imperativo categórico kantiano – agora esvaziado e dialetizado com a ética sadiana – como aquele que manda que “se faça a lei”, a fim de que a lei encontre um limite, o ponto de basta colocado pela Lei simbólica.

Palavras-chave: Lei de natureza de Sade. Pulsão e gozo. Lei, leis e ética. Teoria contratualista.

RÉSUMÉ

La présente recherche prétend faire dialoguer le marquis de Sade avec Sigmund Freud afin de, basée sur cette interlocation, penser à la possibilité de fonder une éthique, l'éthique de la psychanalyse tel que Jacques Lacan construit dans le septième séminaire de son enseignement. De plus, nous envisageons d'investiguer ce que ce dialogue peut nous pointer sur les fondements du droit moderne, dont les auteurs principaux sont Hobbes, Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, par le moyen de la recherche bibliographique nous partons de deux concepts fondamentaux de l'écrivain libertin et du psychanalyste autrichien : la loi de la nature de Sade et la pulsion de mort de Freud. Tous les deux concepts se réfèrent à une certaine poussée à la destruction présente dans l'être humain, observées les différences parmi les auteurs. Le marquis de Sade réalise une espèce de réinterprétation de la théorie du contrat social de l'État moderne, en élevant ses fondements jusqu'à l'absurdité – ou en les dépassant – pour nous montrer que ces mêmes bases qui nous promettent la liberté, l'égalité et la sûreté peuvent nous conduire à un monde dystopique et despotique, en opérant un retour à l'état de nature, le point de départ où chaque être humain est pur objet à disposition de la jouissance de l'autre. En outre, dans la lecture de Kant avec Sade, nous comprendrons, auprès de Lacan, que l'éthique kantienne, l'apathie que l'être rationnel doit imposer à soi-même pour arriver au Bien Suprême, peut amener justement à son envers, le mal radical sadien. Nonobstant, à la fin, nous opérons une inversion : il y a deux temps dans la loi de la nature et la pulsion de mort, le principe de destruction peut aussi indiquer une volonté de création à partir du rien. Ainsi, basée sur l'éthique de la psychanalyse, l'éthique de la responsabilité par notre position de sujets, nous reprenons l'impératif catégorique kantien – maintenant vidé et dialectisé avec l'éthique sadienne – comme celui qui commande de « faire la loi », afin de que la loi rencontre un limite, le point de capiton placé par la Loi symbolique.

Mots-clés: Loi de la nature de Sade. Pulsion et jouissance. Loi, lois et éthique. Théorie contractualiste.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Eu, Supereu e Id	49
Figura 2 - As duas portas gêmeas.....	53

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: PONTOS DE PARTIDA	15
2	SADE	19
2.1	O MARQUÊS E O CIDADÃO: UMA VIDA À REVELIA DA LEI.....	19
2.2	O UNIVERSO SADIANO, UM VISLUMBRE DO INFERNO DE SODOMA	31
2.2.1	Diário de Silling	31
2.2.2	O efeito da leitura; a lógica sadiana.....	36
2.3	O PENSAMENTO DE SADE: AS LEIS DA NATUREZA	38
2.3.1	O conceito de natureza	39
2.3.2	As leis da natureza.....	43
3	PELAS VEREDAS DE FREUD: A PULSÃO E O GOZO ...	47
3.1	APRESENTANDO FREUD E LACAN	47
3.1.1	A peste freudiana	48
3.1.2	O sujeito do inconsciente.....	51
3.2	A PULSÃO DESDE FREUD: ENTRE O AMOR E A MORTE	59
3.2.1	Primeira teoria freudiana das pulsões: o sexual e o Eu.....	60
3.2.2	A segunda teoria freudiana das pulsões: Eros e ódio	65
3.2.3	A pulsão no Seminário 11, de Lacan.....	69
3.3	A LEI E O GOZO.....	71
3.3.1	Os avatares do gozo em Lacan	71
3.3.2	Sade em Lacan: gozo, satisfação da pulsão	74
3.3.3	A Lei: da interdição à possibilidade de desejar	75
4	PARA ALÉM DOS FUNDAMENTOS.....	79
4.1	IMPASSES À CIVILIZAÇÃO	79

4.2	SADE CONTRA O <i>PACTO</i> ? A ULTRAPASSAGEM DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO MODERNO	85
4.2.1	Hobbes, Locke, Rousseau	86
4.2.2	O elogio ao crime, ou, “mais um esforço se quereis ser republicanos”	94
4.3	KANT NA ALCOVA SADIANA: SOB A MÁSCARA DO BEM	106
4.3.1	Sobre o Imperativo Categórico	107
4.3.2	O mal radical	110
4.3.3	A moral tomada pelo avesso	113
4.3.4	Tanatos em Eros	117
4.4	RUMO À REPÚBLICA DOS CORPOS	119
5	DIÁLOGO ENTRE SADE E FREUD: A REFUNDAÇÃO DE UMA ÉTICA	127
5.1	OS DOIS TEMPOS DA LEI DE NATUREZA E DA PULSÃO DE MORTE	127
5.2	GOZO, ANGÚSTIA E DESEJO	130
5.3	“POR NOSSA POSIÇÃO DE SUJEITO, SOMOS SEMPRE RESPONSÁVEIS”	135
5.4	UM RESTO DE KANT (E DE SADE).....	138
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM RECOMEÇO.....	143
	REFERÊNCIAS	147

1 INTRODUÇÃO: PONTOS DE PARTIDA

A lei, o mal-estar e uma ética no diálogo entre Sade e Freud. Lançamos no início deste trabalho uma pergunta fundamental, com a qual pretendemos atravessar nossa pesquisa, desde já sem saber se haverá uma resposta minimamente satisfatória: é possível fundar uma ética a partir do diálogo entre Sade e Freud? Essa ética teria algo a dizer para (ou sobre) o Direito?

Mas, em primeiro lugar, é preciso realmente que se diga algo ao direito hoje? Será que há escuta para isso? Assumiremos o risco de dizer que sim.

O psicanalista Charles Melman afirma que atualmente passamos por uma crise de referências, em que as balizas que o sujeito utiliza para tornar mais claras suas tomadas de decisão e analisar situações estão cada vez mais precárias. Com o desenvolvimento das sociedades, juntamente ao incremento das tecnociências e crescimento do liberalismo econômico, há um progresso considerável, que consiste em perceber que o céu está vazio, não há Deus, não há ideologias, referências ou prescrições, o que leva os sujeitos a se regularem por si sós. Este século, diz Melman, vem a anunciar que o impossível não existe mais, não há autoridade ou saber que se sustente.¹

Para Bauman, hoje não há limites reais o bastante que obriguem os detentores do poder, as distâncias já não importam, não há mais obstáculos físicos ou temporais. Além disso, o poder atualmente não tem um “corpo”, sobretudo em sua forma financeira, aqueles que detêm o poder tornam-se extraterritoriais. Consoante o autor, é como se ninguém estivesse no controle agora, ou pior: não se sabe bem o que significa “ter o controle”.² Nessa via, as referências, a noção de impossibilidade, os limites e a própria lei entram em declínio – algo que o psicanalista Jacques Lacan irá chamar de declínio do Mestre. Isso não é sem implicações. Para Miller, os sujeitos contemporâneos estão desamparados, desbussolados.³

¹ MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço; entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. p. 10, 16-17.

² BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 18, 19, 25, 26, 66.

³ MILLER, Jacques-Alain. Uma fantasia. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 42, 2005. p. 7, 8, 13.

E o Direito não fica do lado de fora. De acordo com David Harvey, viver sob o neoliberalismo importa aceitar ou ao menos submeter-se ao conjunto de direitos necessários à acumulação do capital. Os direitos inalienáveis do indivíduo à propriedade privada e à taxa de lucros se sobrepõem a qualquer outra concepção de direitos. A preocupação do mercado com o individual relega a um segundo plano a democracia, a igualdade e as solidariedades sociais. Além disso, o apelo aos poderes judiciário e executivo é preferido em detrimento do legislativo, e os tribunais, afirma Harvey, tendem a defender os interesses relacionados à propriedade privada, e não aos direitos à igualdade ou justiça social.⁴

Estamos delineando um horizonte de crise: no direito, na legalidade e no próprio sujeito. No entanto, não queremos enganar o leitor, não é sobre a crise contemporânea que iremos dissertar – ao menos não de forma direta. O incômodo que nos leva a escrever vem do mundo de hoje, mas partimos de um tempo anterior. Voltamos ao momento de fundação do direito moderno, começamos, precisamente, com um escritor francês que viveu naquele tempo de revolução de ideias, da impostura de um novo paradigma: o marquês de Sade.

Para Dany-Robert Dufour, Sade foi o único a compreender até onde o princípio do egoísmo – ou individualismo –, central na ideologia moderna, poderia levar. O divino marquês dos surrealistas demonstra que o princípio fundado no *self-love* implica uma não-relação com o outro, o outro é tomado somente como um objeto de gozo – ainda veremos se é isto mesmo. No mundo do libertino encontramos múltiplas *carnagens*, isto é, corpos fora da linguagem, abandonados a si e à sua própria destruição, sempre expostos às ações mais cruéis dos libertinos. Entramos, então, na lógica do castelo sadiano, lugar distópico onde o princípio egoísta e o imperativo de gozo serão integralmente aplicados.⁵ Para Sade, os homens são todos livres para fazer o que bem entenderem, tanto melhor se resolvem se destruir, a natureza o quer, assim mandam as chamadas *leis da natureza*.

Mas não foi só Sade que compreendeu até onde a civilização estava nos levando. Pouco mais de um século depois do escritor libertino e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, eis que surge um neurologista austríaco a falar sobre o sofrimento psíquico das

⁴ HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Loyola, 2008. p. 194, 190.

⁵ DUFOUR, Dany-Robert. **La Cité perverse**: libéralisme et pornographie. Paris: Denoël, 2009. p. 52, 172, 187, 188.

mulheres histéricas, sobre a divisão do ser humano em consciência e inconsciência e, pior, a dizer que os sonhos – inclusive os pesadelos – são realizações do desejo inconsciente.

Sigmund Freud, o fundador da psicanálise. Em 1930, escreveu um texto sobre a hostilidade do homem contra a civilização, contra os outros e contra si mesmo: um escândalo. Ora, a cultura exige demais do sujeito, exige muito de um ser que tem em si forças poderosas em constante funcionamento, as *pulsões de morte*, esta terrível vontade de destruição.

A pesquisa parte de uma desconfiança: há algo em comum entre aquilo que Sade irá chamar de *lei de natureza* e a *pulsão de morte* – conceito compreendido não somente com base no próprio Freud, como também na retomada e releitura lacaniana de seus escritos.

Procuramos, então, encontrar o conceito de *lei de natureza* em Sade para fazê-lo dialogar com a *pulsão de morte* freudiana. O marco teórico da pesquisa é François Ost, precisamente em sua obra *Sade et la loi*⁶; não se trata de dizer que seguiremos concordando com o autor do início ao fim, mas, indubitavelmente, foi a partir da leitura de Ost que surgiu nossa desconfiança de que Sade e Freud poderiam dialogar.

Com base nas asserções de François Ost, portanto, escolhemos trabalhar com quatro livros de Sade: *A filosofia na alcova*, *Os infortúnios da virtude (Justine)*, *História de Juliette ou as prosperidades do vício* e, como não poderia deixar de ser, *Os 120 dias de Sodoma*. Da mesma forma, privilegiamos aquilo que Ost chamou de uma “interpretação filosófica” da obra de Sade, na figura dos autores Philippe Mengue, Annie Le Brun e Philippe Roger, além, obviamente, do próprio François Ost. A título de auxílio nas leituras, também trabalhamos com outras interpretações como, por exemplo, Bataille, Deleuze e Simone de Beauvoir. O fundamento da articulação da ética na obra de Sade e Freud foi trabalhado a partir da leitura que Lacan fez da obra de Sade.

Sade e Freud, cada um à sua maneira e com seus próprios objetivos – que, diga-se de passagem, são bem distintos –, nos tocam em nosso ponto mais íntimo e nos levam a pensar sobre o excesso, o limite e até mesmo sobre uma ética da ação. Trabalhar com ambos é ter quase certeza de estar subjetivamente implicado naquilo que estamos escrevendo.

Em meio à crise contemporânea – que, como já foi dito, não pretendemos delinear neste trabalho –, talvez devamos “voltar às bases”

⁶ OST, François. **Sade e la loi**. Paris: Odile Jacob, 2005.

e compreender aquilo que o discurso do direito moderno – especialmente na figura de Kant – oculta. Ao mesmo tempo, pretendemos resgatar o que ele ainda tem para nos oferecer a fim de, partindo daí, pensar em algo diferente. Esse resgate, no sentido que lhe queremos dar, só poderá ser feito com base na leitura cruzada entre Direito e Psicanálise, nos pontos de interseção entre Sade, Freud e Kant.

Neste sentido, o primeiro capítulo aborda um pouco da biografia e do pensamento de Donatien Alphonse François Sade, o famigerado marquês de Sade. Acompanhamos seus conhecidos escândalos, suas prisões e a curiosa relação que teve com a Revolução Francesa. Além disso, levamos o leitor ao interior de seus textos, mostrando-lhe, de uma distância razoavelmente segura, o universo sadiano. Ao final, tratamos dos conceitos centrais na obra de Sade: *natureza e lei de natureza*.

No segundo capítulo, realizamos uma pequena introdução à teoria psicanalítica, de Freud a Lacan, momento essencial para que se possam compreender os conceitos com os quais trabalhamos. Feito isto, apresentamos as teorias das pulsões de Freud, as quais dividimos em dois momentos: na primeira teoria das pulsões, o psicanalista austríaco distingue as *pulsões sexuais* e *pulsões do Eu*; na segunda teoria das pulsões teremos as *pulsões sexuais* e as *pulsões de morte*. Após isso, abordamos a retomada lacaniana da teoria das pulsões de Freud, fundamentalmente em seu conceito de *gozo* tomado como uma ultrapassagem da *Lei*.

O terceiro capítulo versa sobre os fundamentos do direito moderno. Começamos com Freud, em seu texto *O mal-estar na civilização*, quando o analista escreve que a civilização requer demais do sujeito, fortalecendo uma instância moral sádica subjetiva chamada Supereu, o que acaba por criar impasses à própria civilização. Outrossim, retomaremos o marquês de Sade e sua “crítica” aos fundamentos do Estado moderno, especialmente nas figuras dos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau. Ademais, com base em Lacan, faremos uma leitura cruzada entre Sade e Kant a fim de perceber até que ponto uma ética kantiana poderia nos levar.

O quarto capítulo retoma as questões que lançamos inicialmente: é possível um diálogo entre Sade e Freud? Desse diálogo, é possível fundar uma ética? Além disso, ainda é possível nos apoiarmos em Kant?

Para começar nossas reflexões, então, partiremos do marquês de Sade, um singular escritor libertino que nunca poupou seu leitor das piores atrocidades que saíam de sua pluma, muito pelo contrário.

2 SADE

En medio de toda esa ruidosa epopeya imperial se ve flamear esa cabeza aterradora, ese pecho enorme surcado de relámpagos, el hombre- falo, perfil augusto y cínico, gesto de titán terrible y sublime; en esas páginas malditas se siente circular como un escalofrío de infinito, se siente vibrar sobre esos labios quemados, coma un soplo de ideal tormentoso. Aproximaos y oiréis palpar en esa carroña cenagosa y sangrante arterias del alma universal, venas hinchadas de sangre divina. Esta cloaca está amasada con azul de cielo; hay en esas letrinas algo de Dios. Cerrad los oídos al choque de las bayonetas, al gáñido de los cañones; apartad la vista de esa marea oscilante de batallas perdidas o ganadas; entonces veréis destacarse de esa sombra un fantasma inmenso, deslumbrante, inexpresable; veréis pender por encima de toda una época sembrada de astros el rastro enorme y siniestro del marqués de Sade.⁷

2.1 O MARQUÊS E O CIDADÃO: UMA VIDA À REVELIA DA LEI

Donatien Alphonse François, marqués de Sade (1740-1814), aristocrata francês, escritor libertino, filósofo celerado⁸, grande

⁷ SWINBURNE apud BATAILLE, Georges. **La literatura y el mal**. Buenos Aires: Editora Alaleph, 2000. p. 146. Tradução livre: “Em meio a toda essa ruidosa epopeia imperial vê-se inflamar essa cabeça aterradora, esse peito enorme sulcado por relâmpagos, o homem-falo, perfil augusto e cínico, gesto de titã terrível e sublime; nessas páginas malditas se sente circular como um calafrio de infinito, se sente vibrar sobre esses lábios queimados, como um sopro de ideal tormentoso. Aproxime-se e vereis palpar nessa carniça pantanosa e sangrenta artérias da alma universal, veias inchadas de sangue divino. Esta cloaca está mesclada com azul do céu; há nessas latrinas algo de Deus. Cerra os ouvidos ao choque das baionetas, ao ganido dos canhões; afasta a vista dessa maré oscilante de batalhas perdidas ou ganhadas; então vereis destacar-se dessa sombra um fantasma imenso, deslumbrante, inexpressável; vereis pender por cima de toda uma época semeada de astros o rastro enorme e sinistro do marqués de Sade.”

⁸ A expressão é de Pierre Klossowski.

provocador que desafia a lei e indigna-se ao sofrer as consequências de seus atos. Para François Ost, Sade é desde o vigilante que denuncia publicamente a lei a partir de uma posição elevada e desinteressada até o vil devasso que a desvia clandestinamente de acordo com seu interesse pessoal, apresentando uma figura curiosa: aquela do corruptor rebelde, que transforma abertamente a corrupção das leis em sua profissão. Parece ser sintomático o fato de que o “divino marquês” dos surrealistas tenha sido condenado em três regimes diferentes: a Monarquia o condenou à morte civil, a Revolução lhe conduziria à ruína e o Império interditará sua obra – isto sem contar duas condenações à pena capital, uma sob Louis XV e outra sob a democracia revolucionária de Robespierre.⁹

Sade se envolveu em vários escândalos, sem dúvida, mas não está tão perto assim de ser um dos cruéis libertinos que saíram de sua pluma. Segundo Simone de Beauvoir, o autor d’*A filosofia na alcova* era descendente de uma nobreza que afirmava seus privilégios através da força bruta, e concomitantemente foi seduzido pelo racionalismo dos filósofos burgueses. O marquês pretendeu uma curiosa síntese entre as atitudes das duas classes: reivindicou de forma extrema a arbitrariedade de seu prazer e pretendeu fundar ideologicamente sua reivindicação. Fracassou.¹⁰

Antes de tirarmos qualquer conclusão de sua obra, julgamos ser importante conhecermos um pouco melhor quem foi Sade. Fundamentalmente, trataremos de expor de maneira rápida os escândalos em que se envolveu, suas esquivas à lei e suas curiosas investidas diante de um pensamento que estava a ser construído a partir da Revolução Francesa.

Nascido em junho de 1740, em Paris, aos 22 anos casa-se com Renée-Pélagie. Quatro meses depois de seu casamento, o marquês de Sade é preso em Vincennes por ordem do rei por libertinagem excessiva, blasfêmia e profanação da imagem de Cristo.¹¹ O jovem havia conduzido uma prostituta até uma pequena casa alugada e lá a forçou a cometer uma série de sacrilégios. Sua ação provocou reação imediata e severa devido ao alvoroço provocado pela estranha entrada em cena do sacrilégio – o sagrado ao inverso que irá sempre

⁹ OST, 2005, p. 98-99.

¹⁰ BEAUVOIR, Simone de. **¿Hay que quemar a Sade?** Madrid: Visor, 2000. p. 25-26.

¹¹ LELY, Gilbert. **Vie du marquis de Sade**. Paris: Mercure de France, 2004. p. 70, 78.

acompanhar as obras de Sade. No entanto, o marquês era de uma família de nobreza antiga e sua esposa era da família Cordier de Montreuil, de nobreza mais recente. Logo, constituía um escândalo sua manutenção na prisão, razão pela qual foi libertado quinze dias depois. É de se destacar que Sade, devido à sua casta, escapa da justiça reservada aos homens ordinários.¹²

No domingo de Páscoa de 3 de abril de 1768, Sade é protagonista de um novo episódio: o caso Arcueil. O marquês encontra uma jovem viúva, Rose Keller e, sob o pretexto de contratar serviços que consistiriam em arrumar seu quarto, a leva para sua casa de campo. Lá, o libertino a força a tirar suas roupas, advertindo-a que se houvesse recusa a mataria e enterraria no jardim. Amarrando-a por cordas e armado de uma vara, ele fustiga sua vítima violentamente; diante dos gritos de Keller, Sade lhe mostra uma faca e diz novamente que a matará e enterrará no jardim caso ela não se cale. Rose suplica piedade e fala que não quer morrer antes de receber sua comunhão de Páscoa, ao que o marquês responde que isso não importa e que ele mesmo poderia tomar suas confissões. O marquês só para de açoitar a mulher quando atinge o orgasmo. Rose Keller consegue fugir. Sade é processado, mas é posto em liberdade por ordem do rei em novembro de 1768.¹³

Em junho de 1772, o “divino marquês” envolve-se em um novo escândalo: o *affaire* de Marseille. Sade e seu criado administram pílulas de cantárida, um afrodisíaco e diurético, a algumas prostitutas, o que acaba por intoxicar algumas delas. Em meio à libertinagem, o marquês chicoteia e se faz chicotear pelas mulheres, manda que algumas delas assistam a certas cenas e, ainda, sodomiza uma delas.¹⁴ Por esses atos, o marquês será acusado e condenado à morte, com uma dupla execução: decapitação pelo crime de envenenamento e à fogueira por sodomia. Sade foge para a Itália na companhia de ninguém menos que sua cunhada, Anne-Prospère, dez anos mais nova que Renée-Pélagie. Fazendo a jovem passar-se por sua esposa, o marquês viaja toda a Itália antes de ser apreendido.

Alguns meses depois, o libertino consegue se evadir e se estabelece em seu *Château La Coste*, onde, em concurso com Renée-Pélagie, irá empregar um secretário jovem e sete garotas (a maioria crianças) em companhia dos quais passará o inverno de 1774-75 – só é possível imaginar, ao ler *120 dias de Sodoma*, os eventos que tomaram

¹² OST, 2005, p. 99-100.

¹³ LELY, 2004, p. 115-117.

¹⁴ Ibidem, p. 172-174.

lugar no castelo. Estoura um novo escândalo: as famílias reclamam por suas crianças. Novamente Sade foge para a Itália, para, em seguida, voltar a seu castelo. Segundo François Ost, não sabemos o que é mais inacreditável: a passividade da justiça quando se tratava de cobrir a livre passagem de famílias nobres ou a surpreendente propensão do marquês a jogar-se direto na goela do lobo e se apresentar, em provocação impenitente, ao reencontro com seus carrascos.¹⁵

O marquês será finalmente preso. Em 7 de setembro de 1778 entra em Vincennes, sua vida de prisioneiro perpétuo começará aos trinta e oito anos. Em 1784, é transferido para a Bastilha, onde permanecerá até 1789, quando se inverte, então, a função da monarquia.¹⁶

A tomada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, não teve, a princípio, a importância que lhe atribuímos hoje, pois havia nessa prisão pouco interesse. O acontecimento teria sido apenas um mal-entendido, segundo Sade, um mal-entendido que ele mesmo teria gerado.¹⁷ Alguns dias antes do evento histórico, o marquês gritou pela sua janela – munido de um cano de ferro para ser mais bem ouvido – por diversas vezes que os prisioneiros da Bastilha estavam sendo degolados e que era preciso vir resgatá-los. No dia seguinte, uma carta foi enviada ao Ministro de Estado pedindo a transferência de Sade, cujos trechos mais importantes seguem:

J'ai l'honneur de vous rendre compte qu'ayant été obligé hier, à cause des circonstances actuelles, de suspendre la promenade sur les tours, que vous aviez eu la bonté d'accorder au Sr de Sade, il s'est mis hier à midi à sa fenêtre, et a crié de toutes ces forces, et a été entendu de tout le voisinage et des passants, qu'on égorgeait, qu'on assassinait les prisonniers de la Bastille, et qu'il fallait venir à leur secours. [...] Il est tel moment où cet homme serait très dangereux à avoir ici [...] Je crois devoir vous représenter, Monseigneur, qu'il serait bien nécessaire de transférer ce Prisonnier à Charenton ou dans quelque maison de ce genre, où il ne

¹⁵ OST, 2005, p. 104-105.

¹⁶ Ibidem, p.105-106.

¹⁷ BATAILLE, 2000, p. 149-150.

pourrait pas troubler l'ordre, comme il le fait ici sans cesse.¹⁸

Em 4 de julho, o marquês foi transferido para o convento de freiras de caridade de Charenton, onde ficou por mais nove meses, junto com “loucos e epiléticos”.¹⁹ Assim, quando a Bastilha foi invadida, a cela de Sade estava vazia e, na desordem do momento, seus manuscritos se perderam, desapareceram os *120 dias de Sodoma*, para seu enorme desgosto (o livro só será publicado em 1904). “La revuelta de la Bastilla, en vez de liberar a su autor, extravió el manuscrito de ese libro que significa por sí solo – o por lo menos fue el primera en significarlo –, el horror de la libertad.”²⁰

Com a queda da Bastilha, este aristocrata de nobreza antiga, continua ligado a seus privilégios, mas não é mais apegado a um regime que o “embastilhou” durante doze anos. Prudente, o marquês envia carta de “cidadão ativo” – o que lhe permitia participar das eleições – da seção da praça de Vendôme, que seria futuramente a seção de Piques. O cidadão Sade se aplicará em provar seu fervor patriótico, condição necessária para assegurar a edição de seus livros e o sucesso de seu teatro, mas também talvez, diz François Ost, pelo prazer secreto de evocar diferentes gênios, emprestando aqui uma pluma mercenária a uma revolução que ao mesmo tempo em que lhe diverte lhe causa horror.²¹

A abolição da monarquia é votada e, em 21 de janeiro de 1793, o rei é guilhotinado. O sentimento monárquico recebeu um golpe decisivo, um rei fora condenado à morte, como um homem comum, a realeza não

¹⁸ Carta de M. de Launay a M. de Villedeuil apud LELY, 2004, p. 376. Tradução livre: “Tenho a honra de fazer-vos saber que tendo sido obrigado ontem, por conta das circunstâncias atuais, a suspender o passeio pelas torres, que vós tivéreis a bondade de atribuir ao Sr. de Sade, que ele se postou ontem ao meio-dia à sua janela, e gritou com todas as suas forças, e foi escutado em toda vizinhança e por aqueles que passavam, que nós degolávamos, que assassinávamos os prisioneiros da Bastilha, e que era preciso vir resgatá-los. [...] É tal o momento que seria muito perigoso ter este homem aqui [...] Creio dever representar a vós, Monseigneur, que seria necessário transferir este prisioneiro a Charenton ou a qualquer casa do gênero, onde ele não poderia perturbar a ordem, como ele aqui o faz sem cessar”

¹⁹ LELY, 2004, p. 377.

²⁰ BATAILLE, 2000, p. 152.

²¹ OST, 2005, p. 108.

possuía mais um caráter divino.²² Isso não é simples, os revolucionários expuseram com esse ato para si mesmos e para quem os observasse, a “ficção mestra” do Antigo Regime, e criaram um atemorizante vácuo em seu espaço político e social, ao descentralizar a moldura da autoridade tradicional. Eles não apenas buscaram outra representação, mas colocaram em xeque o próprio ato de representação.²³

Agora, Sade não pode mais recuar: será sucessivamente secretário, depois vice-presidente e, finalmente, presidente da seção de Piques, umas das seções mais ferozes, a mesma de Robespierre. Neste cargo, o cidadão Sade irá livrar seus sogros, os Montreuil, da guilhotina, que, por obra do acaso, residiam em sua circunscrição. Para Ost, as vinganças ordinárias e institucionais decididamente não são de seu gosto.²⁴

Sade fará um esforço a mais, levado pela vaga secularização que, não obstante, estremecia a França, ele se apresenta, em 15 de novembro de 1793, à barra da Convenção para ler sua *Petição da seção de Piques aos representantes do povo francês*. A Petição afirmava que o reino da filosofia tinha acabado de tomar o lugar do reino da impostura, enfim o homem havia destruído os frívolos joguetes de uma religião absurda. Sade afirma que a Razão deveria substituir Maria nos templos, apenas a Virtude seria adorada.²⁵ Eis um trecho do discurso:

Législateurs, ne nous aveuglons pas ; cette marche rapide est bien plutôt l'ouvrage de nos mœurs républicaines, que des progrès de notre raison ; ce n'est qu'à l'énergie de notre gouvernement, que nous en devons l'élan vigoureux. [...] Alors la prospérité générale, résulte certain du bonheur de l'individu, s'étendra aux régions les plus éloignées de l'Univers et par tout l'hydre épouvantable de la superstition ultramontaine, poursuivie par les flambeaux réunis de la Raison et de la Vertu, n'ayant plus d'autre asyle que les repaires dégoûtans de l'aristocratie expirante, ira

²² LEFEBVRE, Georges. **A revolução francesa**. São Paulo: IBRASA, 1966. p. 252.

²³ HUNT, Lynn. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 114-115.

²⁴ OST, 2005, p. 108.

²⁵ SADE, Marquês de. **Petition de la Section des Piques, aux représentants du peuple français**. 1973 Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 29/07/2013 p. 1-2.

périr près d'elle du désespoir de sentir enfin triompher la philosophie sur la terre.²⁶

A Assembleia geral da seção de Piques dá à Petição a menção de “honorable”, enviando-a a Convenção Nacional. Todavia, Sade sabe bem que acaba de fazer vibrar certos acentos filosóficos estranhos à ideologia de Robespierre.²⁷ O perigo o espreitava... Segundo Ost, depois de conseguir seu poder absoluto, Robespierre mudou de discurso e mostrou progressivamente sua verdadeira face de fanático delirante da virtude. O Incorruptível defendera a liberdade de opinião e de imprensa, em 1791, enquanto precisava dos jornais para se impor. Foi nessa época que o romance *Justine*, de Sade, saiu da clandestinidade. Contudo, dois anos depois, Robespierre podia recuperar o terreno perdido e retomar, uma a uma, as liberdades concedidas. A famosa “lei dos suspeitos”, de 17 de setembro de 1793, já permitia a repressão dos escritos contrarrevolucionários.²⁸

Na primavera de 1794, Robespierre apresenta seu discurso *Rapport sur les idées religieuses et Morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*, o moralismo voltava à ordem do dia:

Le fondement unique de la société civile, c'est la morale. [...] A quoi se réduit donc cette science mystérieuse de la politique et de la législation ? A mettre dans les lois et dans l'administration, les vérités morales reléguées dans les livres des philosophes, et à appliquer à la conduite des peuples les notions trivales de probité que chacun est forcé d'adopter pour sa conduite privée, c'est-

²⁶ Ibidem, p. 2, 5. Tradução livre: “Legisladores, não nos ceguemos; esta marcha rápida deve-se muito mais à obra de nossos costumes republicanos, do que ao progresso de nossa razão; é tão somente à energia de nosso governo que devemos o impulso vigoroso. [...] Portanto a prosperidade geral, resultado certo da felicidade do indivíduo, estender-se-á às regiões mais distantes do Universo e por toda a hidra assustadora da superstição ultramontana, perseguida pelas tochas reunidas da Razão e da Virtude, não tendo outro asilo que o covil asqueroso da aristocracia expirante, irá perecer ao lado dela frente ao desespero de sentir enfim triunfar a filosofia sobre a terra.”

²⁷ ROGER, Philippe. **Sade: la philosophie dans le pressoir**. Paris: BernardGrasset, 1976. p. 99.

²⁸ OST, 2005, p. 110.

à-dire à employer autant d'habileté à faire régner la justice.²⁹

Neste discurso, Robespierre instaura o culto ao Ser Supremo como religião de Estado e meio de realização dos direitos do homem, decretando que o povo francês reconhece Sua existência, bem como a imortalidade da alma. Propugna, também, o dever de detestar a má-fé e a tirania, a necessidade de defender os oprimidos, socorrer os miseráveis, fazer todo bem possível ao outro e nunca ser injusto a qualquer um. Além disso, Robespierre institui festas para lembrar ao homem o pensamento da divindade e de sua própria dignidade. Assim, o Incorrupível estabelece celebrações ao Ser Supremo e à Natureza, ao gênero humano, ao povo francês, aos benfeitores da humanidade, aos mártires da liberdade, à liberdade e igualdade, à república, à verdade, à justiça, ao pudor, à glória e à imortalidade, à amizade, à frugalidade, ao heroísmo, ao amor, à fé conjugal, ao amor paternal, dentre outras.

O cidadão Sade, no momento em que cria triunfar diante da Convenção, acabava de selar seu destino. Sua defesa do ateísmo viria a ser condenada por Robespierre:

Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, o toi qui te passionnes pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie ? Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu ; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau ?

[...] Au reste, celui qui peut remplacer la Divinité dans le système de la vie sociale est à mes yeux

²⁹ ROBESPIERRE, Maximilien. **Rapport sur les idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales**. Discurso proferido em 7 de maio de 1794. Disponível em: <<http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Communism/rob-rel-french.htm>>. Acesso em: 20/05/2013. Tradução Livre: “O fundamento único da sociedade civil é a moral. [...] A que se reduz esta ciência misteriosa da política e da legislação? A inserir nas leis e na administração as verdades morais relegadas aos livros de filosofias, e a aplicar na condução dos povos as noções triviais de probidade que cada um é forçado a adotar em sua conduta privada, melhor dizendo, a empregar habilidade o suficiente para fazer reinar a justiça.”

un prodige de génie ; celui qui, sans l'avoir remplacée, ne songe qu'à la bannir de l'esprit des hommes, me paraît un prodige de stupidité ou de perversité.³⁰

Pensando partilhar os ares de seu tempo celebrando o culto pagão das virtudes nos altares invertidos do catolicismo, o cidadão Sade em um só discurso foi tido como um mau pensador, ou melhor, um suspeito para o qual havia uma legislação específica. De acordo com a lei, todos os inimigos da revolução – confessos ou presumidos – seriam presos. Eram considerados suspeitos aqueles que por sua conduta, relações, propostas ou escritos se mostravam suporte da tirania ou do federalismo e inimigos da liberdade.³¹

Seja por conta de seu discurso, seja por ter salvo seus sogros do cadafalso ou ainda por terem sido encontradas provas de que Sade teria requisitado fazer parte da guarda constitucional do rei, em 1791³², importa que ele foi novamente conduzido à prisão, três semanas depois de proferir seu discurso. Vem a se alojar na casa de repouso de Picpus – graças ao suborno feito por uma amante fiel –, onde o regime prisional era menos severo. Um pouco mais tarde, no entanto, uma guilhotina acabou por ali instalar-se, transformando os belos jardins do local em um vasto sepulcro: charretes repletas de corpos decapitados, baús de sangue, cabeças rolando; o tormento de seus escritos tornava-se realidade diante de seus olhos, pelo apocalipse político causado pela Paris do Terror.³³

Novamente, o marquês foi condenado à morte, mas no dia em que seria executado – 27 de julho de 1794 – o oficial de justiça, diante

³⁰ ROBESPIERRE, 1794. Tradução livre: “Quem, então, te deu a missão de anunciar ao povo que a Divindade não existe, ó tu que te apaixonas por esta doutrina árida, e que não te apaixonas jamais pela pátria? Que vantagens encontras em persuadir o homem que uma força cega preside seus destinos, e cunha ao acaso o crime e a virtude; que sua alma é apenas um leve sopro que se evanesce às portas do sepulcro? [...] Ademais, aquele que pode substituir a Divindade no sistema da vida social é aos meus olhos um prodígio genial; aquele que, sem a haver substituído, apenas sonha em baní-la do espírito dos homens, me parece um prodígio de estupidez ou de perversidade.”

³¹ FRANÇA. **Loi des suspects**. Decreto de 17 de setembro de 1793. Disponível em: <<http://www.france-pittoresque.com/spip.php?article4645>>. Acesso em: 02/02/2014

³² LELY, 2004, p. 490.

³³ OST, 2005, p. 112.

de seu nome, se contentou em anotar: “ausente”. Talvez isto tenha se dado graças à multiplicidade de prisioneiros, à desordem administrativa ou até mesmo sido uma nova intervenção de sua amante; enfim, pouco importa: a guilhotina passou muito perto. De todo modo, os ares irão mudar em Paris, Robespierre cairá, em companhia de Saint-Just, no 10 termidor. Oito dias depois a Convenção decretaria a liberação de todos os cidadãos detidos por motivos não precisos na lei. No dia 25 de outubro de 1794, Sade é libertado, após cento e doze dias de detenção nas prisões republicanas.³⁴

Em 1795 foram publicados seus romances, *Juliette* e *A filosofia na Alcova*. Em 1801, Sade será novamente detido, sua obra será condenada e ele ficará preso administrativamente (sem julgamento) até sua morte, em 1814. Em seu testamento, o marquês de Sade pede para que seu corpo seja enterrado sem nenhuma espécie de cerimônia e que os traços de sua tumba desapareçam da superfície da terra, para que assim sua memória se apague do espírito dos homens.³⁵ Seu desejo final não foi atendido e seus manuscritos foram queimados por ordem de seu filho.

A vida e a obra de Sade, afirma George Bataille, parecem seguir ligadas aos acontecimentos, mas de uma forma estranha. O sentido da Revolução não está dado nas obras de Sade, “si se unem a ella es más bien como los elementos inconexos em um rostro como la ruina al penhasco o la noche al silencio.”³⁶ Segundo Annie Le Brun, o marquês de Sade dessacraliza a Revolução, assimilando-a a um fenômeno *natural*, a uma espécie de “crise” do organismo social.³⁷ Nada obstante, nos parece que o escritor libertino compreende muito bem a movimentação e as ideias revolucionárias, bem como a dessacralização que a própria Revolução pôs em prática – lembremos que o rei, representante de deus na terra foi morto – daí, talvez, a publicação d’*A filosofia na alcova*, um *esforço a mais* para a república, que ainda analisaremos.

Consoante Foucault, o marquês de Sade demarca a passagem da “sanguinidade” para a “sexualidade”, isto é, de uma sociedade em que

³⁴ OST, 2005, p. 113; LELY, 2004, p. 506.

³⁵ LELY, 2004, p. 666-667.

³⁶ BATAILLE, 2000, p. 148-149. Tradução livre : “se se unem a ela é mais como os elementos desconexos em um rosto, como a ruina em relação ao penhasco, ou a noite ao silêncio.”

³⁷ LE BRUN, Annie. **Soudain un bloc d’abîme, Sade**. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1986. p. 34.

predominam “os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens [...] em que a fome, a epidemia e as violências tornam a morte iminente” para uma sociedade em que “os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada.”³⁸ A grosso modo, podemos dizer que Sade está na linha limítrofe entre o mundo medieval e a modernidade.

Ao passar grande parte de sua vida preso e, portanto, isolado da humanidade, o escritor libertino teve uma ocupação: “enumerar hasta el agotamiento las posibilidades de destruir seres humanos, destruirlas y gozar com el pensamiento de su muerte y sus sufrimientos”³⁹ Logo adentraremos nos escritos de Sade, mas antes disso, coloco uma reflexão: os textos sadianos são cruéis, os castigos e suplícios por que passam suas vítimas são pavorosos e asquerosos, contudo, até que ponto Sade repetiu na vida real aquilo que saía de sua pluma?

No caso Rose Keller, o conjunto de torturas físicas, gritos e tortura moral que Sade inflige a sua ingênua vítima são condições para que este atinja o orgasmo. Quanto ao *affaire* de Marseille, Gilbert Lely anota em um quadro as “anomalias” psicosssexuais de Sade: o sadomasoquismo, a coprofilia – as pílulas de cantárida têm efeito diurético – e o voyeurismo-exibicionismo.⁴⁰ Outrossim, nos parece que sua temporada no castelo de Lacoste pode ter-lhe inspirado a escritura d’*Os 120 dias de Sodoma*.

Por outro lado, aponta Jacques-Alain Miller, Sade não é um sádico como os outros, já que também foi escritor; a questão é se sua literatura seria ou não sublimação. “Difícil questão, porém devemos pensar que ele sabia qualquer coisa de sua própria fantasia de maneira que poderia elaborá-la em obras que podem ser consideradas como obras de arte”. Outra pontuação de Miller está no fato que Sade recebeu de sua esposa e de sua cunhada – também sua amante – uma grande

³⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 138.

³⁹ BATAILLE, 2000, p. 163. Tradução livre: “enumerar até o esgotamento as possibilidades de destruir seres humanos, destruir-lhes e gozar com o pensamento de sua morte e seu sofrimento.”

⁴⁰ LELY, 2004, p. 175-176.

devoção, “foi um homem protegido pelas mulheres de seu ambiente”, como, então, pensar Sade como um homem-monstro?⁴¹

Seria Sade um perverso? Não sei. Está longe de nosso objetivo e de nossa capacidade responder a tal questão. Será que realmente importa saber?

Para Annie Le Brun, Sade não era doente, revolucionário, não era o santo, nem o fascista, nem o profeta, nem o literário, não era o açougueiro, não era o próximo, nem mesmo o pensador que gostaríamos que fosse. “Je savais seulement”, escreve Annie, “qu’il était seul, comme nous nous efforçons d’ignorer qu’on peut l’être. Impitoyablement seul.”⁴² Daí a eficácia fulminante dessa solidão: Quando pede em seu testamento para que o esqueçam, para que sua memória seja apagada do espírito dos homens, nos parece que Sade quer que apenas sua obra perdure; esta sim, com potencial para ultrapassar sua vida.

Tendo isso em vista, sabemos bem que estamos tratando de textos do século XVIII, uma época em que muito da “sanguinidade” ainda estava em vigor: a crueldade, os suplícios, as torturas não eram incomuns; talvez Sade tenha mesmo percebido que a “sanguinidade” nunca seria extirpada. Assumiremos, contudo, fazer uma leitura de Sade com nossos olhos contemporâneos. Procuraremos profanar⁴³ o texto sadiano – se é que isso é possível.

Convidamos, então, o leitor, a adentrar conosco no universo sadiano, a começar desde logo pelo sombrio castelo de *Silling*, onde as mais cruéis violências e blasfêmias misturam-se ao sangue, excrementos, gozo, sêmen e corpos. Avisamos de antemão que, uma vez visualizadas as vertiginosas cenas criadas por Sade, ninguém sai incólume.

⁴¹ MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado:** palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 213, 215.

⁴² LE BRUN, 1988, p. 17-18. Tradução livre: “Eu sabia somente que ele estava só, como nós nos esforçamos a ignorar que podemos estar. Impiedosamente só”.

⁴³ “Profanar” no sentido que coloca Agamben, no ensaio *Elogio da Profanação*. (Em: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007).

2.2 O UNIVERSO SADIANO, UM VISLUMBRE DO INFERNO DE SODOMA

O mundo de Sade, afirma François Ost, é um universo sem recalque, sem inconsciente, sem sonho, sem condição, sem limite, sem dívida, sem resto e sem falta, um mundo sem suspense, onde tudo está inteira e imediatamente realizado. Sade não tem nada a esconder, e nada lhe escapa. Ele é filho do século das luzes, fantasma de um mundo inundado por uma luz tão forte que nada ficava à sombra, era preciso dizer tudo.⁴⁴ Para Eliane Robert Moraes, o principal traço do libertino é o individualismo radical, a insaciabilidade e, em certa medida, um desregramento dos personagens que faz com que eles não reconheçam qualquer vínculo entre humanos; sustentando, assim, que “a situação original do homem no universo é a do isolamento.”⁴⁵

De acordo com Bataille, nada é mais inútil do que lermos Sade ao pé da letra, seriamente. Por meio de suas criaturas, por vezes ele desenvolve uma teologia de um Ser Supremo em maldade, por outras é ateu, mas não qualquer tipo de ateu: é aquele que desafia deus e goza com o sacrilégio. Há leituras políticas, teológicas, científicas, há quem observe a estética da obra, também existem interpretações psicanalíticas, neutralizantes, imitativas, ou mesmo aquelas que analisam profundamente os escritos sadianos; a obra do marquês, pois, permite uma gama de diferentes análises. De todo modo, qualquer que seja o meio de nos aproximarmos de Sade, sempre há algo que nos escapa.⁴⁶

2.2.1 Diário de Silling

Escolhemos começar com *Os 120 dias de Sodoma*, pelo injustificável, remontando ao início da vida do marquês como prisioneiro perpétuo e escritor. Redigidas no outono de 1785, enquanto estava na Bastilha, as jornadas de Sodoma representam, nos dizeres de Annie Le Brun, uma estupefaciente cristalização das perspectivas mais obscuras do universo sadiano.⁴⁷ Ninguém entra “normalmente” no castelo de Silling, há sempre a impressão de um caminhar manco, que nos faz desequilibrar infinitamente,

⁴⁴ OST, 2005, p. 7.

⁴⁵ MORAES, Eliane Robert. **Lições de Sade:** ensaios sobre a imaginação libertina. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 10.

⁴⁶ BATAILLE, 2000, p. 154; OST, 2005, p. 82-95.

⁴⁷ LE BRUN, 1986, p. 22.

C'est au prix d'une vertigineuse chute au fond de l'obscurité individuelle, et à ce prix seulement, que s'ouvre cette place forte intérieure, en livrant le secret qui la préserve de toutes les attaques du dehors : il faut passer par les souterrains de l'être pour accéder au château de Silling.⁴⁸

A narrativa inicia-se com um acordo, com negociações mútuas para que os quatro personagens principais, os tirânicos libertinos, casem-se uns com as filhas ou enteadas dos outros, com exceção de um deles, que era bispo. Todos os objetos – sim, *objets* – do acordo, entretanto, pertencerão à sociedade dos quatro amigos, os casamentos apenas estreitaram seus laços para o que está por vir. Buscando um novo nível de prazer, os quatro “heróis” – Sade assim os denomina por diversos momentos – unem-se em nova aventura: passar cento e vinte dias no isolado castelo de Silling com suas esposas, quatro alcoviteiras, quatro aias, um harém de oito meninas e oito meninos de doze a quinze anos, oito “fodedores” e algumas mulheres para os serviços domésticos.

A descrição detalhada de cada um dos personagens é algo que merece ser demarcado: além de características que chegam ao excesso – como o tamanho de alguns falos –, a extrema beleza das vítimas é posta em contraposição à horrenda aparência de outros personagens, como as aias. Além disso, os quatro membros da sociedade tinham uma lista de crimes e atrocidades que cometiam com regularidade, o excesso, o roubo e o assassinato os comoviam erótica e poderosamente. A fealdade, a virilidade excessiva ou mesmo a imundície avisam de antemão ao leitor que a veneração da sujidade irá acompanhá-lo durante todo o livro, caso decida lê-lo.

Simone de Beauvoir destaca que entre os atrativos sexuais mais manifestos de Sade estão a velhice, a fealdade, a hediondez que expõe uma original conexão entre vilania, erotismo e crueldade. Para Beauvoir, a beleza é simples demais, é fácil captá-la a ponto de nos tornarmos indiferentes a ela, enquanto a vilania envilece. O homem que fere e se faz ferir, se realiza enquanto *carne*: mediante sua desgraça e humilhação surge um abismo onde o espírito evanesce... e, por meio dos

⁴⁸ Ibidem, p. 35. Tradução livre: “É ao preço de uma vertiginosa queda ao fundo da obscuridade individual, e a esse preço somente, que se abre essa fortaleza interior, liberando o segredo que a preserva de todos os ataques do exterior: é preciso passar pelos subterrâneos do ser para aceder ao castelo de Silling”.

golpes, das lacerações Sade consegue abolir sua presença.⁴⁹ Voltaremos a esse ponto mais adiante.

As alcoviteiras levadas ao castelo teriam por missão contar histórias de sua vida de prostituição, com detalhes dos mais extraordinários descomedimentos e devassidões, tudo seguindo uma rigorosa ordem:

A primeira [...], as cento e cinquenta paixões mais simples e os desregramentos menos rebuscados ou mais corriqueiros; a segunda, do mesmo modo, igual número de paixões mais singulares e de um ou vários homens com várias mulheres; a terceira, também dentro de sua história, devia introduzir cento e cinquenta manias das mais criminosas e ultrajantes às leis, à natureza e à religião; e como todos esses excessos levam ao assassinato e que os assassinatos cometidos por libertinagem variam infinitamente e tantas vezes quanto a imaginação inflamada do libertino adota diferentes suplícios, a quarta devia incluir, nos acontecimentos de sua vida, o relato detalhado de cento e cinquenta dessas diferentes torturas.⁵⁰

Ao escutarem as narradoras, os libertinos se inflamariam e utilizariam, para acalmar-se, suas mulheres ou quaisquer os objetos que os cercassem, reproduzindo com eles as histórias, mas sempre tomando o cuidado de respeitar a ordem de cada uma das narrativas. A memória das narradoras age como um filtro através do qual passa singularidade.⁵¹

Segue-se, então, uma descrição do castelo – absolutamente isolado do restante do mundo e do qual era impossível fugir – bem como dos regulamentos rígidos. Tudo no castelo era normatizado até chegar ao absurdo: a hora de acordar, o horário das refeições e por quem elas seriam servidas, quando seriam contadas as histórias, a quem cabiam os serviços de cama – por assim dizer –, quem seria deflorado por quem e em que dia, as inspeções ao quarto das meninas e rapazes, como cada um deveria portar-se, os regimes de autorização para utilização dos *garde-robres*, ou seja, cada defecação deveria ser permitida pela

⁴⁹ BEAUVOIR, 2000, p. 55-56.

⁵⁰ SADE, Marquês de. **Os 120 dias de Sodoma ou a Escola da libertinagem**. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 36-37.

⁵¹ LE BRUN, 1986, p. 113.

sociedade dos amigos, etc.; sendo que o sujeito que manifestasse qualquer recusa pelo que fosse pedido, mesmo que fosse impossível atender, seria severamente punido.

De nada adianta escondê-lo: vosso serviço será duro, pesaroso e severo. As menores faltas serão punidas na mesma hora com castigos corporais e aflitivos. Devo, portanto, recomendar-vos exatidão, submissão e abnegação total de vós mesmas e, sobretudo, não dais ouvidos senão a nossos desejos; sejam eles vossas únicas leis: deveis antecipá-los, prevê-los, fazê-los nascer.⁵²

De acordo com Annie Le Brun, os libertinos mais prestigiosos de Sade têm princípios, regulamentos, métodos, práticas que expõem quando acham conveniente, para demonstrar a coerência, mesmo que mínima, de suas bizarrices. Eles possuem, escreve a autora, o raro dom de inventar a *ordem da desordem* indo até o ponto de controlar as estruturas cambiantes das formas de seus desejos.⁵³ Trataremos desta “ordem da desordem”, bem como do excesso ou arbitrariedade normativa que é própria do mundo sadiano nos próximos tópicos.

A introdução da obra tem pouco mais de sessenta páginas. É só a partir daí, quando o próprio leitor já está um pouco esgotado, que Sade começa a fazer o relato dos dias em Silling. Começa com as paixões mais simples, que já irão incluir aí relatos de pedofilia, sacrilégios e a ingestão de excrementos por todos no castelo: é que nenhum objeto era descartado, nada era cedido, tudo poderia servir ao gozo dos heróis sadianos. Os únicos limites para a imaginação e os atos dos celerados eram dados pelas narradoras. Um trecho do relato do décimo quarto dia retrata o abandono ao qual os personagens estavam expostos:

Naquele dia perceberam que o clima vinha favorecer ainda os projetos infames de nossos libertinos e subtraí-los melhor do que suas próprias precauções aos olhos do universo inteiro. Caíra uma quantidade pavorosa de neve que, ao cobrir o vale vizinho, parecia vedar o retiro de nossos quatro celerados da aproximação até dos animais; pois, quanto aos humanos, mais nenhum podia querer ousar chegar até eles. Não se pode

⁵² SADE, 2011, p. 60.

⁵³ LE BRUN, 1986, p. 300.

imaginar o quanto a volúpia é favorecida por essa segurança e o que se empreende quando se pode dizer: “Estou sozinho aqui, estou no fim do mundo, longe de todos os olhares e sem que nenhuma criatura possa chegar até mim; nada mais de freios, nada mais de barreiras”.⁵⁴

Terminados os relatos dos primeiros trinta dias, consistindo nas paixões mais simples exploradas de forma lenta e repetitiva, o estilo da narração muda e o livro vira um turbilhão. Sade procede a uma aceleração, tudo é jogado ao mesmo tempo para o leitor: fogo em brasa, óleo fervente, agulhas de ferro, peles esfoladas, membros retorcidos ou arrancados, gritos de pavor e de luxúria, e, finalmente, tudo termina. Ao final, Sade nos apresenta um quadro daqueles que foram sacrificados e dos que seriam levados de volta à França, das quarenta e seis pessoas que tinham ido ao castelo de Silling, apenas dezesseis voltam, consoante o capricho dos libertinos.

Eis, então, diz Annie Le Brun, um livro que começa como um romance histórico, transforma-se em estrutura teatral e diálogo filosófico, converte-se em catálogo para terminar como operação aritmética entre os massacrados e os sobreviventes.⁵⁵ Sade apresenta a seu leitor uma sucessão de cenas metodicamente controladas e ordenadas, rigorosamente calculadas, trazendo um gozo sempre idêntico, repetitivo e monótono, sua fala não se constrói, tudo no texto se situa em um mesmo plano. Mas, avisa Philippe Mengue, a terrível lentidão sadiana é seguida de uma aceleração e precipitação justamente quando temos a impressão de que tudo já foi dito.⁵⁶

Sade fixa um conjunto de paixões apresentadas para além do bem e do mal; não se propõe a nada mais que isso. O castelo de Silling foi concebido para apresentar as paixões em sua diversidade e singularidade, talvez o único monumento absolutamente ateu⁵⁷, escreve

⁵⁴ SADE, 2011, p. 178.

⁵⁵ LE BRUN, 1986, p. 42.

⁵⁶ MENGUE, Philippe. **L'Ordre Sadien**: loi et narration dans la philosophie de Sade. Paris: Éditions Kimé, 1996. p. 110, 125; ROGER, 1976, p. 221.

⁵⁷ Não pretendemos aqui discutir até que ponto o ateísmo está presente em Sade, mas somos obrigados a demarcar que, em nossa opinião, para o libertino, se trata muito mais do culto ao crime e ao sacrilégio, de “profanar” a religião oficial, o ateísmo nunca é um fim, é apenas um dos meios possíveis para realizar o mundo sadiano.

Annie.⁵⁸ Para Bataille, “de la monstruosidad de la obra de Sade se desprende aburrimiento, pero ese mismo aburrimiento constituye, a su vez, su sentido.”⁵⁹

Não penso que o fim último de Sade seja o de causar o tédio; creio, inclusive, que aquele que se entedia com Sade não está lendo a obra com um olhar atento. O tédio pode até o meio gerador de crimes para o celerado sadiano⁶⁰, mas muito mais importante é a *apatia*. Pré-requisito para quaisquer de seus cruéis libertinos, Sade parece querer que o próprio leitor torne-se apático. Também, pudera, a violência do texto é tremenda. Ao ler os *120 dias*, principalmente no momento em que sua narrativa acelera e vira um vertiginoso turbilhão – o que se soma à própria leitura já apressada por conta de tantas repetições e ocultações – me vi obrigada a forçar um estado de impassibilidade, sob pena de não suportar o texto.

2.2.2 O efeito da leitura; a lógica sadiana

Todos os artifícios que Sade emprega em suas obras – incluindo aí um terrível jogo de contrastes entre a riqueza material e o luxo, por um lado, e o espetáculo de morte permanentemente evocado, por outro – levam o leitor a ser transportado para fora de si mesmo, carregado pela enorme montanha de desejos invertidos em dejetos. “Sade, ou le fantastique excès du dire, la debauché des mots, la parole dilapidée, le verbe exhibé comme une verge, l’écriture à corps perdu...”⁶¹

De acordo com Philippe Mengue, o texto funciona como uma “máquina ficcional”, e a intenção filosófica de Sade de dizer a verdade sobre tudo – a natureza, a história, o homem – se encontra englobada em uma mesma neutralização. Todo o universo sadiano é levado à produção de uma retórica, uma escrita. Pouco importa que seus enunciadores sejam fictícios, o que importa é aquilo que pronunciam e que é passível

⁵⁸ LE BRUN, 1986, p. 87.

⁵⁹ BATAILLE, 2000, p. 164. Tradução livre: “da monstruosidade da obra de Sade se desprende o aborrecimento, porém esse mesmo aborrecimento constitui, por sua vez, seu sentido.”

⁶⁰ KLOSSOWSKI, Pierre. **Sade meu próximo**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 69.

⁶¹ OST, 2005, p. 22-23. Tradução livre: “Sade, ou o fantástico excesso do dizer, a devassidão das palavras, a fala dilapidada, o verbo exibido como uma vara, a escritura impetuosa...”.

de passar pelo julgamento do leitor como verdadeiro ou falso, isto é, como um enunciado do conhecimento.⁶²

O dispositivo textual, comenta Philippe Roger, é feito para permitir a irrupção do desejo do leitor. É a isso que o convite ao deboche se dirige. O autor dos *120 dias* pretende realizar a penetração do corpo no discurso, seu texto busca capturar o fantasma do leitor.⁶³ Antes de começar propriamente os relatos em Silling, Sade volta-se a seu leitor, pedindo-lhe para que se sirva de seu livro – e de suas fantasias – como melhor lhe aprouver:

Sem dúvida, muitos dos desregramentos que encontrarás aqui retratados desagradar-te-ão; alguns entretanto aquecer-te-ão a ponto de te custarem porra, e isso nos basta. Se não tivéssemos dito e analisado tudo, como poderíamos adivinhar aqueles que te convêm? Cabe a ti tomar a tua parte e deixar o resto; um outro fará o mesmo; e, aos poucos, tudo encontrará seu devido lugar. Esta é a história de uma magnífica refeição em que seiscentos pratos diversos serão oferecidos a teu apetite. Apreciarás todos? Não, sem dúvida! Mas esse número prodigioso ampliará os limites de tua escolha, e, encantado por esse aumento de faculdades, não te atrevas a repreender o anfitrião que te presentearia.⁶⁴

Aos poucos, o marquês vai prendendo seu espectador, com pequenos artifícios, com pitadas de um humor obscuro, com palavras a ele dirigidas. A certa altura da introdução das jornadas de Sodoma, Sade avisa a qualquer devoto para que abandone a leitura de seu livro se não quiser escandalizar-se, pois seu enredo nada tem de casto.⁶⁵ Além disso, dada a gradação moral das paixões narradas, o escritor libertino coloca um véu sobre aquilo que ainda não foi objeto das narradoras, causando uma curiosidade crescente no leitor, “um pouco de paciência, amigo leitor, e logo não te esconderemos mais nada.”⁶⁶

⁶² MENGUE, 1996, p. 19-20.

⁶³ ROGER, 1976, p. 119, 123.

⁶⁴ SADE, 2011, p. 62.

⁶⁵ Ibidem, p. 37

⁶⁶ Ibidem, p. 229.

Este efeito de inclusão do espectador, destaca Philippe Mengue, o atravessa qualquer que seja a intenção da leitura, seja ela de ordem filosófica, científica ou outro motivo decente, o leitor se vê constrangido nessa vontade de gozo que subordina todas as outras razões. Que esta vontade seja deliberada ou não, pouco importa, o leitor já se tornou cúmplice. Depois da lentidão, dos preparativos minuciosos, de repente, vem a aceleração rumo ao abismo; é como se Sade falasse “toi, ici, maintenant lecteur!...”⁶⁷.

Para Mengue, marquês de Sade brinca com a morte ética de seu espectador. Continuando a ler o texto, o leitor assina sua cumplicidade bem como a determinação de sua vontade como vontade de gozar categórica.⁶⁸ No mesmo sentido, François Ost escreve que, após rejeitar o texto sadiano, vem a cumplicidade: se Sade nunca impeliu ninguém ao crime, tampouco manteve alguém inocente.⁶⁹

2.3 O PENSAMENTO DE SADE: AS LEIS DA NATUREZA

Aquele que aborda a obra de Sade procurando coerência no seu pensamento filosófico pode ter uma grande decepção. Sempre está presente nos escritos do autor dos *120 dias de Sodoma* certa ambiguidade ou obscuridade. Para Philippe Roger, o discurso dos libertinos está repleto de incompatibilidades, de proposições contraditórias, de desejos irreconciliáveis, os quais não encontram amparo nem no corpo de leis nem nos corpos humanos, o libertino é imprevisível e sempre paradoxal.⁷⁰

Não obstante, para Philippe Mengue, há algo que é comum a todos os textos sadianos: seus heróis partilham dos mesmos princípios teóricos da libertinagem, princípios, ao mesmo tempo, ontológicos e éticos, invariáveis e intangíveis, pertencentes a uma verdade maior e mais importante que quaisquer divergências que possam existir entre eles.⁷¹ A esses princípios podemos – com Sade – dar o nome de *leis da natureza*.

⁶⁷ MENGUE, 1996, p. 133, 135. Tradução livre: “Tu, aqui, neste momento leitor!...”.

⁶⁸ Ibidem, p. 135.

⁶⁹ OST, 2005, p. 65.

⁷⁰ MENGUE, 1996, p. 12; ROGER, 1976, p. 138-139.

⁷¹ MENGUE, 1996, p. 15.

2.3.1 O conceito de natureza

Na obra sadiana, a *natureza* está sempre por trás dos preceitos de seus libertinos, servindo como fundamento ou justificativa para todos os seus atos. Apesar de presente em todas as obras, talvez a história das irmãs Justine e Juliette⁷² analisadas em conjunto, e especialmente o discurso do papa a Juliette, sejam uma espécie de *Tratado das leis da natureza* do escritor francês.

A história de *Justine e Juliette* – irmãs cujos pais morreram quando ainda eram muito jovens – é dividida em duas obras distintas. Justine é virtuosa e procura viver de acordo com a virtude, Juliette entrega-se ao vício, à luxúria e à volúpia. A primeira das irmãs passa pelas mãos de vários libertinos e é constantemente humilhada, pois se recusando a entregar ao vício, sofre os mais terríveis horrores que se lhe apresentam a cada momento que toma qualquer atitude virtuosa. Por outro lado, Juliette também terá contato com vários libertinos e será humilhada por diversas vezes, entretanto, em uma espécie de ascese apática, assume o vício e o crime como constituintes de seu ser, enriquece e torna-se uma das damas mais respeitadas da França.

A natureza em Sade, assim como na filosofia materialista do século XVIII, é a única fonte das coisas, é indiferente às ações dos homens entre si nas sociedades; se eles amam-se ou destroem-se, pouco importa, as leis gerais da natureza não são afetadas.⁷³ “O universo é movido pela sua própria força e as leis eternas da natureza, que lhe são inerentes, são suficientes para produzir tudo aquilo que vemos, sem necessidade de uma causa primeira.”⁷⁴

De acordo com o princípio da filosofia materialista, todas as formas de ser são apenas combinações da matéria e do movimento. A natureza é tão-somente a soma desses movimentos, estando para além de qualquer explicação teológica. Não há aí qualquer fim ou vontade.⁷⁵ Eis uma parte do discurso que o papa faz a Juliette:

⁷² Vide: SADE, Marquês de. **História de Juliette ou as prosperidades do vício**. Lisboa: Guerra e Paz, 2007; e SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

⁷³ BORGES, Contador. Apresentação à obra. In: SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 11.

⁷⁴ SADE, Marquês de. **História de Juliette ou as prosperidades do vício**. Lisboa: Guerra e Paz, 2007. p. 37.

⁷⁵ MENGUE, 1996, p. 77.

Nada nasce, nada morre na sua essência: tudo é acção e reacção da matéria; as ondas do mar elevam-se e voltam a baixar-se num ritmo permanente, sem que por isso haja, nem perda, nem aumento de volume das suas águas; é um movimento perpétuo que sempre existiu e sempre há-de existir e do qual, sem que disso nos apercebamos, somos nós os principais agentes, graças aos nossos vícios e às nossas virtudes.⁷⁶

Talvez os filósofos materialistas que lhe influenciaram de forma mais decisiva, principalmente no que diz respeito à sua concepção de *leis da natureza*, tenham sido o Barão D'Holbach e Julien Offray de La Mettrie.⁷⁷ Com relação ao *Sistema da Natureza*, de Holbach, Sade escreve em uma carta de 1783 que “le système c’est bien réellement et bien incontestablement la base de ma philosophie et j’en suis le sectateur jusqu’au martyr s’il le fallait”⁷⁸

Para Holbach, a natureza é “el gran todo que resulta del ensamblaje de las diferentes materias, de sus diferentes combinaciones, de los diversos movimientos que vemos en el Universo.”⁷⁹ Nela não existe a “desordem”, tudo faz parte de uma grande *ordem da natureza*. Aquilo que chamamos de desordem, afirma Holbach, nada mais é do que um termo, um fim relativo para designar ações ou movimentos necessários, em que os seres particulares são alterados e obrigados a modificar seu modo de atuar; nada disso, contudo, é capaz de perturbar a ordem geral da natureza, à qual os seres devem sua existência, suas propriedades e movimentos particulares.⁸⁰

É-me tão inútil a folha que cai do arbusto como os cedros que cobrem o Líbano e o verme que nasce do esterco não tem, a meus olhos, menor importância que o mais poderoso monarca da

⁷⁶ SADE, 2007, p. 573.

⁷⁷ ROGER, 1976, p. 34;

⁷⁸ SADE apud MENGUE, 1996, p. 13. Tradução livre: “O sistema é realmente e incontestavelmente a base de minha filosofia e sou seu seguidor até martírio se isso fosse necessário”.

⁷⁹ HOLBACH, Baron de. **Sistema de la naturaleza**. Madrid: Editora Nacional, 1982. p. 123. Tradução livre: “o grande todo que resulta do arranjo das diferentes matérias, de suas diferentes combinações, dos diversos movimentos que vemos no Universo,”

⁸⁰ Ibidem, p. 152-153.

Terra. Cria, pois, ou destrói, à tua vontade: o sol continuará a nascer; todos os corpos celestes que suspendi no espaço não alterarão o seu curso.⁸¹

A natureza é desprovida de bondade ou maldade, ela simplesmente segue suas leis necessárias e imutáveis ao criar ou destruir os seres, ao fazer sofrer os sensíveis e a distribuir bens e males. Não há mal real em uma natureza que segue todas as leis de sua existência. Se a natureza distribui com a mesma mão aquilo que chamamos de maldade e bondade, os vícios e as virtudes, é porque ambos são necessários.⁸²

Não há uma só virtude que não seja necessária à natureza e, da mesma forma, um só crime de que ela não tenha necessidade. Toda a sua ciência consiste na manutenção de ambos em perfeito equilíbrio. Somos culpados pelo lado em que ela nos lança? Não mais que a vespa ao aferroar tu pele.⁸³

Klossowski, seguido por Deleuze, aponta um dualismo no conceito de natureza sadiano; haveria uma natureza original, que criou o homem, e uma natureza do homem, o reino das leis. A visada de Sade é ultrapassar as leis do homem, para ir em direção de um princípio mais elevado, que Deleuze irá denominar o Ser Supremo em Maldade.⁸⁴ A natureza primeira é potência livre e aleatória, não se reporta a nenhuma lei determinista, não é definida pela universalidade, mas pela espontaneidade de suas produções; já a natureza segunda é o mundo da lei regulativa que oferece um espetáculo ao aparecimento do mesmo, é caracterizada pela constância e monotonia.⁸⁵

Essa cisão da natureza escreve Mengue, implica uma divisão na própria estrutura do sujeito. O homem é cindido entre a vontade de conservação, proveniente da natureza segunda, por um lado, e, por outro lado, é caracterizado por uma vontade de gozo e destruição, que se opõe

⁸¹ SADE, 2007, p. 579.

⁸² HOLBACH, 1982, p. 120, 160, 267.

⁸³ SADE, Marquês de. **Diálogo entre um padre e um moribundo**. São Paulo: Iluminuras, 2001.

⁸⁴ KLOSSOWSKI, 1985, p. 97, 98; DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 29-30, 86-87.

⁸⁵ MENGUE, 1996, p. 49.

à vontade vital de perpetuação de si mesmo, do mundo e do restante dos bens.⁸⁶

Em que pese a divisão colocada pelos autores, a nosso ver, a rigor, a verdadeira natureza para Sade é Uma só, a *primeira*, todo o resto é mera consequência. Segundo Simone de Beauvoir, para Sade “la naturaleza guarda a sus ojos un carácter sagrado; indivisible, única, es un absoluto fuera del cual no hay realidad.”⁸⁷ Não se trata propriamente de uma dicotomia, pois a natureza, de um lado, e os três reinos (vegetal, animal e mineral), de outro, estão em planos distintos. Da mesma forma, o homem é apenas mais uma criatura gerada por esta enorme potência de criação. Existem certamente os sistemas de leis humanas, a cultura, a civilização e o conjunto dos três reinos, mas nada disso está além da potência *primeira*: o ser humano, assim como toda sua obra, advém da natureza. O que esse faz não tem a capacidade de perturbá-la, para a natureza tudo é insignificante,

Não há um único ser no mundo que tenha sido criado de propósito pela natureza, um único que tenha sido expressamente por ela concebido. [...] As relações do homem com a natureza, ou da natureza com o homem, são, pois, nulas [...]. Uma vez criado, o homem deixa de depender da natureza; depois de ter criado o homem, a natureza deixa de ter qualquer poder sobre ele; todas estas leis são muito especiais.⁸⁸

François Ost explica que até podemos entender a natureza como a eterna reprodução dos três reinos, cujas “leis” sejam a fórmula do constante equilíbrio entre destruição e regeneração que mantém a ordem natural em um monótono ciclo. Mas a *verdadeira* natureza não se reduz a isso, pelo contrário, esta não quer nunca ter sua espontaneidade criativa impedida.⁸⁹

Tomaremos, então, a natureza sadiana como um *princípio criador*, que ocupa o lugar de um deus, mas destituído de sua

⁸⁶ Ibidem, p. 52.

⁸⁷ BEAUVOIR, 2000, p. 81. Tradução livre: “a natureza guarda a seus olhos um caráter sagrado; indivisível, única, é um absoluto fora do qual não há realidade.”

⁸⁸ SADE, 2007, p. 568-569.

⁸⁹ OST, 2005, p. 187.

divindade,⁹⁰ pois é daí que advêm as leis das quais queremos tratar. Para Sade é uma questão de lógica: antes de haver a criação do novo – que cabe exclusivamente à natureza –, há que se dar a destruição, e nós humanos podemos auxiliar nesse processo; este será o sentido da lei de natureza em Sade.

2.3.2 As leis da natureza

Como já foi dito anteriormente, as histórias de Juliette e Justine servem como uma espécie de tratado das leis da natureza em Sade. Por meio de extensivas (e por vezes cansativas) narrações de vários episódios calculados na vida das personagens – sempre numa espécie de gradação moral, como é costume em seus escritos –, Sade parece querer provar, sem exceções, a tese filosófica que sustenta. Assim, a lista de crimes e vícios de Juliette é sempre recompensada, enquanto os atos tomados de virtude e piedade de Justine só a trazem infortúnios.⁹¹

Para contribuir com sua tese, a personagem virtuosa, Justine, depois de suportar os piores infortúnios que seus encontros com os libertinos lhe imprimem e de, ainda assim, manter-se vivendo, morre atingida por um raio; em francês, *coup de foudre*.⁹² Esta expressão francesa tem um significado dúbio: denota o golpe do trovão ou raio que se forma durante a tempestade, e também significa “manifestação súbita de amor desde o primeiro encontro.”⁹³ Justine nunca se rendeu à apatia que caracteriza sua irmã, jamais abandonou a virtude, a bondade e o amor; não à toa, o que a mata é um *coup de foudre*. A última ironia d’*Os infortúnios da virtude*, por conseguinte, veio da natureza, a qual dá o golpe derradeiro. Também não podemos esquecer que *foudre* é quase homófono de *foutre*, em português “foder”, mas isso não vem tanto ao caso agora.

Segundo Philippe Mengue, o interesse dessa multiplicação de episódios é apresentá-los como fatos que servem para provar experimentalmente a validade da lei geradora da narrativa, a qual tem o estatuto de *lei da natureza*.⁹⁴ Há na natureza uma voz que nos chama e

⁹⁰ BORGES, Contador. A revolução da palavra libertina. In: SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 220-221.

⁹¹ MENGUE, 1996, p. 23-24.

⁹² SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 184.

⁹³ LE ROBERT DE POCHE. **Dictionnaire**. Paris, 2010. p.308.

⁹⁴ MENGUE, 1996, p. 24.

nos requer, esta é a certeza inquestionável, a rocha última sobre a qual se funda a filosofia sadiana,⁹⁵ há

algo de sagrado que dentro de nós ecoa antes da voz do erro ou da educação; mas esse algo, essa voz que nos submete ao jugo dos elementos, só nos obriga a fazer aquilo que nos facilita, quer o equilíbrio desses elementos, quer o das suas diversas combinações [...]. Mas é bem fraca, essa voz, não nos aconselha, nem o reconhecimento de um Deus, nem o das leis do sangue ou da sociedade, porque todas essas coisas não passam de fantasias. Tão-pouco nos aconselha, essa voz, que não façamos aos outros aquilo que não queremos que nos façam e, se nos dispusermos a escutá-la, veremos que nos diz exatamente o contrário.⁹⁶

A originalidade do marquês libertino está na preeminência de um comando primeiro, que surge espontaneamente, que é da ordem do acaso. Paradoxalmente, é somente através do reconhecimento dessa voz primeira – que não vem da natureza entendida como uma autoridade prévia – que a natureza pode ser enfim reduzida a si mesma, à sua irreversível e total indiferença. Chegamos à ausência de finalidade, à ausência de leis no plano teórico para estarmos na pura presença de um comando originário no plano prático,⁹⁷ “c’est l’être lui-même qui se trouve pense comme spontanéité pure et irréductible.”⁹⁸

Uma das leis primordiais da natureza é a da autonomia das criaturas.⁹⁹ A natureza, escreve o autor de *Juliette*, ao criar o homem, lhe concede as leis da sobrevivência, da multiplicação. A questão é que a multiplicação humana faz mal para a natureza, já que lhe retira a possibilidade de criar algo novo, é prejudicial aos fenômenos de que a natureza é capaz. Por conseguinte, todas as leis humanas que visam

⁹⁵ Ibidem, p. 145.

⁹⁶ SADE, 2007, p. 578.

⁹⁷ No terceiro capítulo, voltaremos a esse ponto, e veremos como a ideia de lei da natureza vai se aproximar do conceito de imperativo categórico kantiano.

⁹⁸ MENGUE, 1996, p. 147-148. Tradução livre: “é o ser em si mesmo que se encontra concebido como espontaneidade pura e irreduzível”.

⁹⁹ SADE, 2007, p. 569.

encorajar o aumento da população ou castigar sua destruição, contrariam as leis da natureza.¹⁰⁰

Todavia, afirma Sade, o princípio da vida em todos os seres não é outro senão o princípio da morte. Visto como tudo é matéria, a morte é apenas imaginária, só existe figurativamente; a matéria apenas muda de forma, e, corrompendo-se, conserva o movimento, o princípio do movimento nunca deixa de agir. A morte, diz o marquês, é tão necessária quanto a vida, “todos os flagelos de que acabamos de falar, a crueldade dos tiranos, os crimes dos canalhas, são tão necessários às leis dos três reinos, quanto o acto que os revivificou”.¹⁰¹ O crime é necessário à natureza, sem ele tudo estaria desequilibrado no universo.

E como Sade logra provar sua tese? Ora, é simples, por meio dos sentidos. Se os crimes não fossem necessários, os libertinos não sentiriam tanto prazer e tantos encantos ao cometê-los, só o crime causa uma sensação no corpo – o orgasmo –, que é a única medida da realidade para o autor dos *120 dias de Sodoma*.¹⁰² “Não será verdade que vemos, não será verdade que sentimos que a natureza gosta de crimes de grande atrocidade, visto que ela é responsável pela intensidade da volúpia que nos transmite quando cometemos um crime?” Quanto mais horrendo o crime, “maior é o prazer que sentimos; quanto mais violento, mais nos excita.”¹⁰³ O ser humano é “naturalmente perverso, ele o é pois quase tanto no delírio de suas paixões quanto em sua calma, e nos dois casos os males de seu semelhante podem se tornar prazeres execráveis para ele.”¹⁰⁴

“Foder é o desígnio da natureza, e a abstinência o *crime* que ela condena”, o preceito fundamental da natureza é “deleitar-se não importa às custas de quem”. O homem, escreve Sade, é muito mais feliz quando se dedica ao vício do que à virtude. A virtude não é tendência natural do homem, é apenas um sacrifício forçado que a necessidade de viver em sociedade lhe incute. Além disso, é perigoso ser virtuoso em um século que é corrupto, por isso é melhor que todos se dediquem aos vícios juntos, pois os homens honestos tendem a ficar sós.¹⁰⁵

A libertinagem, então, resta legitimada a partir desse “comando” imediato, espontâneo e irredutível da natureza,

¹⁰⁰ SADE, 2007, p. 568-569.

¹⁰¹ Ibidem, p. 570-571, 573.

¹⁰² BEAUVOIR, 2000, p. 88.

¹⁰³ SADE, 2007, p. 574-575.

¹⁰⁴ SADE, 2009, p. 147.

¹⁰⁵ SADE, 2007, p. 43, 66, 107, 110.

Aqui as tens, Juliette, aqui tens as leis da natureza: são as únicas que nos dita, as únicas que lhe são queridas, as únicas que nunca deveríamos infringir. Se é verdade que o homem fez outras, lamentemos a sua estupidez, mas não nos submetamos a elas; é certo que devemos temer ser vítimas dessas leis absurdas, mas não é por isso que devemos permitir que nos assustem; e, libertos de todos os preconceitos, vingemo-nos da vergonhosa repressão que sobre nós exercem essas leis, cometendo impunemente, sempre que pudermos, os crimes mais despidorados.¹⁰⁶

“Goza!”, é o que nos diz a natureza, esta ordem dirige-se à ação humana no plano prático. Não há racionalidade, universalidade nem regularidade na lei da natureza. Para François Ost, há uma vontade cativa, cúmplice, que cede diante deste comando sem sequer dar-se conta. A essa lei não aderimos por convicção ou por dever, ela não manda sequer que sintamos o prazer, ela nos ordena simplesmente o gozo.¹⁰⁷

Sade assevera que a lei da natureza apenas nos aconselha, o homem é livre para escolher segui-la ou não. Qual será sua resposta diante da pergunta: você quer gozar? Livre e absolutamente só, o material humano está abandonado a si mesmo. Por conta disso, a ordem sadiana é a esfera em que tudo é permitido, o marquês parece propugnar o eterno retorno ao estado de natureza hobbesiano, ou pior... As leis de natureza nos parecem análogas àquilo que Freud chamou de pulsão de morte.

O libertino demonstra o espírito do homem na medida do que é. Sua perigosa literatura traduz um conhecimento que alarga a concepção de humanidade.¹⁰⁸ Annie Le Brun afirma que Sade é um escritor da felicidade porque nos convida para festas que têm sempre o charme fatal de nos levarem para além de nosso desejo,¹⁰⁹ para além do nosso prazer.

Não nos arriscaríamos a dizer que é de felicidade que se trata aí. O que estará para além do nosso desejo? O que estaria para além do prazer? É o que veremos a seguir com a psicanálise.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 579.

¹⁰⁷ OST, 2005, p. 196-197.

¹⁰⁸ BATAILLE, 2000, p. 173; MORAES, 2011, p. 156.

¹⁰⁹ LE BRUN, 1986, p. 272.

3 PELAS VEREDAS DE FREUD: A PULSÃO E O GOZO

*A quantos crimes me obriga este caralho!, exclamou Noirceuil; quantas execráveis acções já cometi para permitir-lhe que ejaculasse com mais prazer! Nada existe no mundo que não me sinta disposto a sacrificar-lhe: para mim, é um Deus. [...] Gostaria de exibi-lo publicamente ao mundo inteiro, para que toda a gente o adorasse; gostaria de ter às minhas ordens um homem encarregado de acabar com a vida, no meio de atrozes suplícios, a todos aqueles que se recusassem a curvar-se a seus pés em adoração... Fora eu rei, Juliette, e o meu maior prazer seria o de fazer-me acompanhar por dois ou três carrascos que massacrariam, de imediato, tudo aquilo que me melindrasse o olhar... caminharia sobre cadáveres e seria feliz; ejacularia sobre o sangue, que correria em torrentes a meus pés.*¹¹⁰

3.1 APRESENTANDO FREUD E LACAN

Freud situa a psicanálise como a terceira ferida narcísica na humanidade. A primeira delas havia sido feita por Copérnico: a Terra não é o centro do universo. A segunda foi perpetrada por Darwin: o homem não é algo diferente e nem melhor que os animais, ele próprio é um animal. O golpe final foi dado pelo pai da psicanálise: *o Eu não é senhor em sua própria casa*, a psique; a vida pulsional não é inteiramente domável em nós, e os processos mentais em si são inconscientes, só podem ser acessados e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita.¹¹¹

Mas, não se trata “só” disso... cabe ainda dizer que o ser humano na maioria das vezes não busca a própria felicidade, pelo contrário, há forças que atuam no homem contra ele mesmo. A psicanálise nos mostra que o sujeito é dividido em consciente e inconsciente, há um

¹¹⁰ SADE, 2007, p. 136-137.

¹¹¹ FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil**: (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

descentramento do sujeito. Com isso, ela derruba o sujeito do conhecimento e da verdade, assim como lança suspeitas diante de qualquer discurso que pretenda ser verdadeiro e universal. Lacan inverte o *cogito ergo sum* de Descartes: “penso naquilo que sou lá onde não penso pensar”¹¹². Antes de chegar à aporia de Lacan, comecemos por Freud.

3.1.1 A peste¹¹³ freudiana

Freud desenvolve seus primeiros trabalhos a partir da observação de casos de histeria: conversões histéricas, anorexias, bulimias, anestésias etc. Percebeu que os sintomas derivavam sua determinação de experiências de efeito traumático vividas pelos pacientes – como símbolos mnêmicos – e que cada sintoma desaparecia quando se trazia à luz a lembrança do fato que o havia provocado, despertando o afeto com ele relacionado e traduzindo-o em palavras. Mas nenhum sintoma histérico surge de um só acontecimento, sempre há na causalidade do sintoma a recordação de fatos anteriores, associativamente despertada.¹¹⁴

Era preciso supor, então, que as causas dos transtornos histéricos não estavam acessíveis à consciência, eles estavam em outro lugar: algo havia sido reprimido/recalcado e seu retorno provocava a doença. Além disso, nas pessoas sadias, verificam-se atos que não podem ser explicados apenas com a ideia de consciência; neste ponto, o sonho desempenha um papel importantíssimo na construção freudiana, visto como é uma espécie de estado hipnótico, em que se demonstra a divisão psíquica, aquilo que aparece no sonho é proibido de surgir no estado de vigília.¹¹⁵ Logo, a *suposição de um inconsciente se faz necessária e*

¹¹² LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p. 521.

¹¹³ Referência à frase “Eles não sabem que lhes trazemos a peste”, que Freud teria dito a seu então aluno, Jung, quando chegava a Nova York para ministrar algumas Conferências Introdutórias.

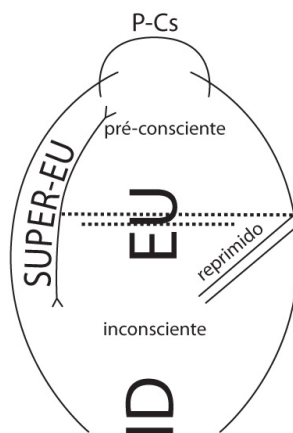
¹¹⁴ Vide: FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1986.; FREUD, Sigmund. Rascunho K. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

¹¹⁵ Vide: FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). Rio de Janeiro: Imago, 2001.

legítima.¹¹⁶ Não se trata tanto de apontar a existência de um inconsciente, mas de fundá-lo.

O inconsciente consiste em representantes pulsionais que procuram descarregar seu investimento, que coexistem e não entram em contradição, porque não há dúvidas, negações nem graus de certeza. O inconsciente é *atemporal*, não tem nenhuma relação com o tempo e não leva em consideração a realidade.¹¹⁷ Se no que se convencionou chamar de “primeira tópica freudiana”, o psicanalista divide o aparelho psíquico em Consciente, Pré-consciente e Inconsciente; na “segunda tópica”, temos outra classificação que se soma à primeira: em Eu, Supereu e Id – assinalamos que não há uma transposição dos termos, cada um deles, da primeira e segunda tópica, têm significados diferentes. Teríamos uma imagem mais ou menos assim:

Figura 1 - Eu, Supereu e Id



Fonte: Freud (2011)

No aparelho psíquico, o Eu é uma parte do Id que foi modificada pela influência do mundo externo, com a mediação do Pré-consciente, o Eu também pode ser chamado de razão ou prudência. O Id contém as paixões irrefreadas, é a mais antiga das instâncias psíquicas, no Id as

¹¹⁶ FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos** (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 101.

¹¹⁷ Ibidem, p. 125-126.

pulsões, que provêm da organização corporal, encontram sua primeira expressão psíquica.¹¹⁸ Normalmente o Eu é a instância que tem o controle da motilidade, “em relação ao Id ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo [...] assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se ela fosse sua própria”.¹¹⁹

Finalmente, o Supereu é uma gradação do Eu, a qual se encontra no inconsciente. A princípio, digamos que o Supereu é a “consciência moral”, uma instância severa, legítima herdeira da instância parental, com uma função punitiva e proibidora. A tensão entre as expectativas da censura moral e as realizações do Eu são percebidas como *sentimento de culpa*. O Eu, por conseguinte, serve a três tirânicos senhores: o mundo externo, o Id e o Supereu.¹²⁰

Nos esforços de mediação entre o Id e a realidade, muitas vezes [o Eu] é obrigado a revestir os mandamentos ics [inconscientes] do Id com suas racionalizações pcs [pré-conscientes], a disfarçar os conflitos do Id com a realidade, fazendo crer, com diplomática dissimulação, que leva em consideração a realidade, mesmo quando o Id permanece rígido e inexorável. Por outro lado, o rigoroso Super-eu observa cada um dos seus passos e lhe põe à frente determinadas normas de conduta, sem levar em conta as dificuldades por parte do Id e do mundo externo, punindo-o, em caso de infração, com tensos sentimentos de inferioridade e culpa. Desse modo, impelido pelo Id, constrangido pelo Super-eu, rechaçado pela realidade, o Eu luta para levar a cabo sua tarefa econômica de estabelecer a harmonia entre as forças e influências que atuam nele e sobre ele

¹¹⁸ FREUD, Sigmund. Esquema del psicoanálisis (1940). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. p. 143.

¹¹⁹ FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v.16. p. 30.

¹²⁰ Ibidem, p. 32, 46; FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 198-200.

[...]. Se o Eu é obrigado a admitir sua fraqueza, ele irrompe em angústia.¹²¹

Estas divisões, por óbvio, são diferentes em cada pessoa, e podem mesmo sofrer variações no decorrer na vida psíquica. Os esforços terapêuticos da psicanálise vão na direção de tornar o Eu mais independente do Supereu, ampliando seu âmbito de percepção e melhorando sua organização, para que possa apropriar-se de novas parcelas do Id. *Onde era Id, há de ser Eu.*¹²² Pouco mais de vinte anos depois, no *Seminário 7*, Lacan irá retomar essa frase de Freud, para dizer que o *Eu* que deve advir é o sujeito do inconsciente (*je*), cindido pela linguagem, sujeito por excelência da prática analítica.¹²³ Para compreender melhor esta questão, façamos uma breve incursão por Lacan, tomando-o a partir de um de seus conceitos fundamentais: o *sujeito*.

3.1.2 O sujeito do inconsciente

Definir o que é o sujeito para Lacan não é tarefa fácil, mesmo porque à medida que avança com seu ensino seus conceitos vão passando por transformações. Começemos pelo que não é o sujeito lacaniano: não é o indivíduo chamado sujeito consciente, ou seja, não é um ser que tem plena consciência de tudo que ocorre consigo, não é o sujeito do *cogito* cartesiano, não é um sujeito feito de enunciados. Ao contrário, o sujeito do qual Lacan parte é aquele que não tem outra existência senão a de um furo no discurso. Trata-se do sujeito do inconsciente, que se manifesta como uma irrupção transitória de algo estranho, uma pulsação, interrupção ocasional que imediatamente se desvanece, expressando-se por meio do significante. Não há, portanto, neste sujeito do inconsciente, nenhum ser, nenhuma essência ou permanência, há como que um fogo de palha, e tudo se apaga.¹²⁴

O inconsciente é isso que sempre aparece na forma de um tropeço, um desfalecimento, uma rachadura, é alguma coisa que se estatela.

¹²¹ FREUD, 2010c [Novas conferências introdutórias à psicanálise], p. 221.

¹²² Ibidem, p. 223.

¹²³ LACAN, Jacques. **Seminário: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a. Livro 7. p. 18.

¹²⁴ FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 55-59, 63-64.

Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se, se apresenta como um achado. É assim, de começo, que a exploração encontra o que se passa no inconsciente.¹²⁵

O sujeito lacaniano é aquele que foi “causado” pela entrada da linguagem em sua vida. O ser humano é um ser falante e um ser “falado”. Já bem antes de uma criança nascer, seus pais preparam para ela um lugar em seu universo linguístico, ou seja, a criança já nasce inserida na linguagem. Mas ela deve aprender a falar a língua deles, deve se fazer compreender, expressando seus desejos através das palavras. A alienação à linguagem divide o sujeito em consciente e inconsciente, faz com que este estranho familiar invada nosso discurso sem ser convidado – lapsos de linguagem, chistes, sintomas e sonhos, ou, em outras palavras, as *formações do inconsciente*.¹²⁶

Observamos que esse discurso do eu, aquele discurso que temos sobre nós mesmos nas conversas corriqueiras conosco e com outras pessoas, está muito mais longe do que acreditamos ser um reflexo verdadeiro de nós mesmos, permeado como é por essa Outra presença que é a linguagem.¹²⁷

Lacan pronunciou que o *inconsciente é estruturado como uma linguagem*. Com isso ele quer dizer que as mesmas relações que ocorrem entre os elementos inconscientes acontecem na linguagem, ou seja, o inconsciente obedece a um tipo de gramática: “quebra” os significantes em suas mínimas unidades – fonemas e letras – e recombina-os, e a “palavra” resultante deste amálgama pode aparecer, por exemplo, em um ato falho.¹²⁸

¹²⁵ LACAN, Jacques. **Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b. Livro 11. p. 32.

¹²⁶ Ibidem, p. 21-22, 24.

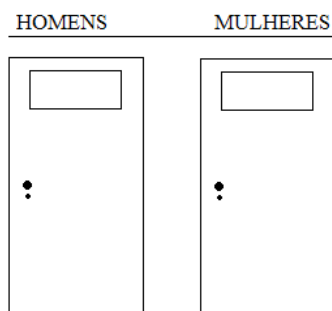
¹²⁷ Ibidem, p. 24.

¹²⁸ Ibidem, p. 25-26.

A hipótese de que o inconsciente “está estruturado”, por si só tem o efeito de produzir uma falta-a-ser generalizada, porquanto dessubstancializa o inconsciente; ele não é um lugar onde as memórias mais obscuras estão guardadas a sete chaves, “não é o lugar das divindades da noite,”¹²⁹ não tem substância, é simplesmente tomado pela vacuidade, sua existência depende das leis da linguagem. Não é à toa que a escritura do sujeito lacaniano é um *S* maiúsculo barrado, \bar{S} , o qual visa descrever este vazio do inconsciente.¹³⁰

Com isto, pode-se entender que o significante não está colado ao significado: há entre eles uma separação radical, que é representada pela barra – *S/s*, onde *S* é significante e *s* significado –, esta barreira à significação pode ser identificada ao recalque.¹³¹ Nenhuma significação se sustenta a não ser com a remissão a outra significação, não há na língua uma relação biunívoca da palavra com seu significado – da palavra com a coisa em si. Lacan deixa claro que o significante predomina sobre o significado, ele é constituinte e produtor de sentido. Para demonstrar que o significante *entra* no significado Lacan traz o exemplo das duas portas gêmeas: não se sabe o que elas significam, até vermos a relação entre as duas palavras desenhadas acima delas.¹³²

Figura 2 – As duas portas gêmeas



Fonte: Lacan (1998a).

¹²⁹ LACAN, 2008b [Seminário 11], p. 31.

¹³⁰ MILLER, Jacques-Alain. *S' truc dure*. Buenos Aires: Manantial, 1988. p. 94-97.

¹³¹ QUINET, Antonio. Psicose: uma estrutura clínica. In: QUINET, Antonio. Teoria e Clínica da Psicose. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1997. p. 12.

¹³² LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente. In: LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p. 499

O significante também tem como característica a de compor-se consoante as leis de uma ordem fechada, ou seja, em cadeia, ou, como diz Lacan, “anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis”¹³³. A estrutura da cadeia de significantes revela a possibilidade de nos servirmos dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz, podendo, desse modo, indicar o lugar do sujeito na busca de sua verdade.¹³⁴ Nesse sentido, Lacan introduz duas figuras de estilo de acordo com as quais o inconsciente opera: a metáfora e a metonímia. Essas duas figuras de estilo nada mais são do que a transposição daquilo que Freud chamou *condensação* e *deslocamento*, modificações feitas nos elementos dos pensamentos oníricos, para disfarçar a realização de desejo nos sonhos.¹³⁵

A metonímia é, basicamente, a parte tomada pelo todo, apoia-se em um funcionamento “*de palavra em palavra*”. A conexão de significante com significante permite a elisão por meio da qual o significante instala a falta no ser na relação de objeto, “servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta.”¹³⁶ Já a metáfora obedece à estrutura *uma palavra por outra*. É muito usada nas poesias, onde o significante faz emergir um novo significado. A estrutura da metáfora indica que é na substituição do significante pelo significado que se produz um efeito de significação, vindo de poesia ou criação. A partir desses conceitos, Lacan afirma que o sintoma é uma metáfora e o desejo é uma metonímia.¹³⁷

A linguagem, o conjunto de significantes e sua própria gramática, pode ser chamada de *função simbólica*, que intervém em todos os momentos da existência humana. Para explicitar a entrada do humano na ordem simbólica, Freud buscou o mito de Édipo, o qual é a forma épica que encontrou para referir-se ao inconsciente. A função imaginário do falo é o pivô do processo simbólico que determina nos dois sexos o complexo de castração. O primado do falo faz com que ele se inscreva na subjetividade da criança como uma falta; falta esta virtual ao menino e real à menina. Freud divide, então, o complexo de Édipo em dois tempos: no primeiro tempo há a ameaça de castração, e, em um segundo

¹³³ Ibidem, p. 505.

¹³⁴ Ibidem, p. 508.

¹³⁵ Vide: FREUD, Sigmund, 2010c [Novas conferências introdutórias à psicanálise], p.126-157.

¹³⁶ LACAN, 1998a, p. 519.

¹³⁷ Ibidem, p. 532.

tempo, essa ameaça surte efeito a partir da descoberta da ausência do pênis na mulher. Já Lacan, retomando a leitura do complexo, propõe três tempos ao Édipo.¹³⁸

No primeiro tempo – tempo lógico – a criança identificada àquilo que falta à mãe, é posicionada como falo materno. A mãe é um ser falante e, como tal, é submetida à lei simbólica – à linguagem –, a qual, por intermédio dela, também incide na criança. No entanto, a lei da mãe, neste tempo do Édipo, é onipotente, posto que apenas ela pode satisfazer as necessidades do filho; a lei da mãe é incontrolada e só depende de sua boa ou má vontade, é uma lei caprichosa. Desse modo, a mãe é para a criança um Outro absoluto e sem lei.¹³⁹ É neste tempo de Édipo que Lacan formulou o estádio do espelho, que se trata

da constituição do eu como imagem antecipada onde se encontram unificadas as pulsões auto-eróticas que cortam o corpo em figuras que encontramos na clínica como imagens do corpo despedaçado. A unidade do corpo é prefigurada pela imagem do outro ou pela imagem do espelho. O eu é, portanto, constituído por essa imagem que o semelhante lhe confere como um corpo unificado.

[...] É nesse registro que são encontrados os mecanismos de defesa do eu como por exemplo a projeção. A identificação com o outro é imediata e, por não haver a mediação do simbólico, o Outro é ao mesmo tempo rival e igual.¹⁴⁰

O segundo tempo lógico de Édipo identifica-se à inauguração da simbolização. A mãe, como é castrada, deseja outra coisa além da criança; no entanto, em um primeiro momento, nada diz ao infante o que a mãe fará longe dela. A criança passa a emitir um vocábulo na ausência da mãe, podendo, dessa forma, simbolizá-la. A relação da mãe com a criança, portanto, deixa de ser imediata e passa a ser mediada simbolicamente pela linguagem – a mãe pode estar presente mesmo estando ausente.

Neste processo de simbolização da mãe é necessária a intervenção de um terceiro que introduza uma lei que atue como

¹³⁸ QUINET, 1997, p. 13-14.

¹³⁹ Ibidem, p. 15.

¹⁴⁰ Ibidem, p.14-15.

interdição, barrando a reintegração da criança por ela. Aí surge a metáfora paterna: o Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai é aquilo que é recolhido pela criança no discurso do Outro materno que nomeia o Desejo da Mãe, que afirma que seu desejo se encontra em outro lugar, retirando a criança do lugar de falo materno.¹⁴¹

O Nome-do-Pai (S2) se articula ao primeiro significante introduzido pela mãe (S1), que é um significante sem sentido, e lhe dá uma significação. A metáfora paterna permite que a significação do falo seja evocada no imaginário, mas o preço de tornar-se significante é o próprio desaparecimento do falo; logo, a castração é simbólica e aparece no imaginário como falta. O falo é o significante que permitirá que o sujeito atribua significações a seus significantes, que lhe concederá a possibilidade de situar-se na ordem simbólica, que lhe permitirá uma identificação sobre seu lugar no mundo – na partilha dos sexos como homem ou mulher.¹⁴²

O terceiro tempo do Édipo é aquele que contém o declínio do complexo. O menino passa da posição primordial de falo à daquele que tem o falo, e pode lhe dar significação. O Édipo é representado por Lacan através da fórmula da *metáfora paterna*. O indivíduo aparece inicialmente como significado do Desejo da Mãe. Com a metáfora paterna, o Desejo da Mãe é barrado, resultando dessa operação a inclusão do Nome-do-Pai – significante da Lei no Outro e da significação fálica –, inscrevendo-se a castração.¹⁴³

<u>Nome-do-Pai</u>	<u>Desejo da Mãe</u>	→	Nome-do-Pai	<u>A</u>
Desejo da Mãe	Significado ao sujeito (x)		falo	

Cabe afirmar que mãe e pai são funções, não necessariamente são encarnados pelos seus correspondentes biológicos. O Nome-do-Pai, portanto, opera um “Não” ao gozo da simbiose mãe-criança, que acarretaria uma satisfação homeostática completa, para dizer o “Sim” ao desejo, pois é a metáfora paterna que, a partir da castração simbólica, dá espaço à falta, movendo o desejo. Esta Lei, portanto, traz uma

¹⁴¹ Ibidem, p. 15.

¹⁴² Ibidem, p. 16.

¹⁴³ Ibidem, p. 16-18.

impossibilidade e não uma proibição.¹⁴⁴ É a Lei simbólica, introduzida pelo pai que permitirá que a criança abandone uma relação de completude com a mãe e passe a ter uma vivência mediada pelos símbolos e signos da cultura – o Outro da linguagem –, permitindo-lhe simbolizar o desejo.¹⁴⁵

No entanto, diz Jean-Pierre Lebrun, não há garantias neste Outro. Assim como o sujeito, o Outro da linguagem também é barrado: “não há Outro do Outro”, como destaca Lacan.¹⁴⁶ Os significantes acabam criando um abismo entre as palavras e o que elas representam, a palavra “mata” a coisa, nunca dá conta de dizer tudo sobre algo, e muito menos de dizer a verdade sobre um sujeito, aí está o vazio das palavras. Continua Lebrun,

Impossível ainda estar na presença plena, pois em razão de habitar a fala, ainda que eu me vejo diante da “coisa real”, do objeto bruto, é como se minha relação com este último permanecesse marcada por uma falta, por essa distância que a linguagem, no mesmo movimento, me havia autorizado e condenado a preservar.¹⁴⁷

Neste sentido, é o próprio corpo humano que é escrito com significantes. Para a psicanálise, o corpo vivente – a natureza animal – “morre” e a linguagem surge em seu lugar, revivendo-o. Este corpo é reescrito, e a fisiologia dá lugar ao significante, e todos os prazeres sentidos no corpo têm de passar por uma relação com o Outro, com a dimensão Simbólica.¹⁴⁸ O corpo, para a psicanálise, é marcado pela linguagem, pela cultura. Segundo Jean-Pierre Lebrun, “nem uma única parte do humano escapa desse destino de ser coagido pela Lei da linguagem”¹⁴⁹. A linguagem “não é uma simples ferramenta, ela é o que

¹⁴⁴ PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **A Lei**: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p. 205-207.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 211

¹⁴⁶ LEBRUN, Jean Pierre. **A perversão comum**: viver juntos sem o outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008. p. 52.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 60.

¹⁴⁸ FINK, 1998, p. 29-30.

¹⁴⁹ LEBRUN, 2008, p. 57.

subverte a natureza biológica do humano e faz nosso desejo depender da língua.”¹⁵⁰

No processo de *subjetivação* é com este vazio – ou negatividade – que o sujeito consente, e é isto que possibilita o desejo. As leis da linguagem, portanto, colocam para o ser humano uma perda, fazendo com que ele organize seu desejo em torno dessa perda, visto como esse sistema nunca está completo. Nenhum objeto existente é capaz de satisfazer plenamente o desejo humano, bem como nenhuma palavra é o equivalente perfeito da coisa em si. Cada elemento da linguagem, do Simbólico, é o símbolo da pura perda.¹⁵¹

A essa dimensão do *Simbólico* Lacan acrescenta as dimensões do *Real* e do *Imaginário*. O Real vem para firmar o fato de que existe um espaço resistente à simbolização, há um impossível de dizer; o Imaginário, por sua vez, remete à capacidade que temos de dar uma forma a essa pura falta, Imaginário remete a *imagem*, é a forma que podemos dar à perda. Fica latente, então, que nossa relação com o mundo e com nós mesmos “não está submetida ao arbitrário, nem ao capricho, nem ao contrato, nem à simples boa vontade. Não temos a permissão de fazer qualquer coisa. Há uma Lei, e essa Lei é a que a linguagem determina”¹⁵².

Neste sentido, se em um primeiro momento do ensino de Lacan, o sujeito é a própria divisão entre consciente e inconsciente, divisão esta operada pela linguagem. Em um segundo momento – que não invalida o primeiro –, podemos dizer que o sujeito lacaniano não é tanto a interrupção vista nos lapsos de língua e atos falhos, na realidade, *o sujeito lacaniano é o ato de assumir isto que irrompe*, isto é, tomar responsabilidade diante daquilo que surge, por mais estranho que seja. Lacan declara que sempre se é responsável por sua posição de sujeito.¹⁵³ Há algo de uma radicalidade (no duplo sentido do termo) nesta afirmação lacaniana, a qual esperamos demonstrar melhor depois de explicitarmos a teoria das pulsões, essas forças poderosas e acéfalas que atuam no sujeito desde que foi invadido pela linguagem.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 55.

¹⁵¹ MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. p. 89.

¹⁵² Ibidem, p. 89, 108.

¹⁵³ FINK, 1998, p. 68-69.

3.2 A PULSÃO DESDE FREUD: ENTRE O AMOR E A MORTE

A pulsão é um conceito fundamental da psicanálise. O termo, que vem do alemão *Trieb*¹⁵⁴, foi apresentado por Freud pela primeira vez no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* [*Drei Abhandlungen zur Sexual Theorie*], de 1905. No limite entre o psíquico e o somático, a pulsão impõe-se ao psiquismo como consequência de sua articulação com o corpo, é um tipo de estímulo interno constante de que não se pode escapar e cuja persistência a exila de qualquer assimilação com uma função puramente biológica. As pulsões são pura *potência indeterminada*¹⁵⁵, uma pluralidade de intensidades anárquicas.

Laplanche e Pontalis definem a pulsão como um

Proceso dinámico consistente en un *empuje* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia um fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en uma excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin.¹⁵⁶

¹⁵⁴ A palavra “pulsão” foi traduzida do alemão *Trieb*. Algumas traduções dos textos freudianos para o português, no entanto, a denominam “instinto”. Na língua alemã existem as palavras *Instinkt* (instinto) e *Trieb* (impulso), ambas as quais Freud utiliza em seus escritos, com significações distintas: quando o psicanalista trata do instinto é para designar um comportamento animal, fixado hereditariamente e comum, em certa medida, a todos os membros de uma mesma espécie. No texto *O inconsciente*, Freud escreve que a pulsão, humana, é análoga ao instinto dos animais, mas não se trata da mesma coisa. [FREUD, Sigmund. *O inconsciente*. In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 138]

¹⁵⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 18.

¹⁵⁶ LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004. p. 324. Tradução livre: “Processo dinámico consistente em um *impulso* (carga energética, fator de motilidade) que faz com que o organismo tenda a um fim. Segundo Freud, uma pulsão tem sua fonte em uma excitação corporal (estado de tensão); seu *fim* é suprimir o estado de tensão que reina em fonte pulsional; graças ao *objeto*, a pulsão pode alcançar seu fim.”

As teorias da pulsão em Freud não são estanques. O conceito de pulsão vai passando por modificações, em uma primeira teoria das pulsões, Freud divide as pulsões em sexuais e pulsões do Eu. Já em um segundo momento – que não deixa de aparecer, de certa forma, desde o início –, com *Além do princípio do prazer* [*Jenseits des Lustprinzips*], de 1920, o psicanalista austríaco as classifica como pulsões de vida e pulsões de morte. Freud é – digamos – sincero com seu leitor no sentido de que está construindo ainda sua teoria, por vezes há percalços e dúvidas, os quais não faz questão de esconder.

3.2.1 Primeira teoria freudiana das pulsões: o sexual e o Eu

Segundo Freud, o fato de existirem no ser humano necessidades sexuais se expressa pelo pressuposto de uma *pulsão sexual*. O analista observa que a pulsão sexual não incita simples e unicamente à cópula com o sexo oposto ou aos atos que levam a essa direção. Pelo contrário, há um grande número de desvios do *objeto sexual* – a pessoa de quem provém a atração sexual – e do *objetivo sexual* – a ação impelida pela pulsão –, o que requer uma investigação mais minuciosa.¹⁵⁷

Nos *Três ensaios*, Freud listou diversos desvios daquilo que julgava ser a finalidade da pulsão sexual: as *inversões*, relacionadas ao objeto, e as *perversões*, que dizem respeito ao objetivo sexual. Com base nas inversões, isto é, da tendência a ocupar uma posição homossexual ou bissexual – ocasionalmente ou não –, evidenciou que há entre a pulsão sexual e seu objeto apenas uma solda, não há um vínculo rígido entre eles¹⁵⁸.

Quanto às perversões, foram destacadas, entre outras, o uso sexual dos lábios e da boca, o uso sexual do orifício anal, o fetichismo – substituição imprópria do objeto –, o toque e o olhar, o sadismo e o masoquismo¹⁵⁹. Além disso, Freud escandaliza a sociedade do início do século XX ao chamar as crianças de *perversas polimorfas*, sujeitos que

¹⁵⁷ FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

¹⁵⁸ Ibidem, p. 138-139.

¹⁵⁹ O sadismo/masoquismo é um par de opostos em forma ativa/passiva em que se destaca a capacidade de obter prazer da dor, da crueldade e da humilhação. O sadismo consiste no exercício de uma violência ou poder sobre uma pessoa, tomada como objeto. O masoquismo é um como sadismo voltado contra o próprio Eu, a violência é, neste caso, encarnada por outro sujeito.

também são movidos por fortes pulsões sexuais *infantis*, cuja sexualidade encontra-se fragmentada em pulsões parciais, e que ainda não possuem as barreiras anímicas contra os excessos, como a vergonha, o asco e a moral¹⁶⁰.

Não pretendemos nos ater, pelo menos por enquanto, à descrição dessas “transgressões” e “desvios de finalidade”. Queremos destacar que, para Freud, as perversões – no mínimo as menos graves – estavam presentes na vida sexual de todas as pessoas, mesmo aquelas que não tinham nenhuma degeneração ou doença. Essa inclinação para a perversão demonstra-se nas forças inconscientes e é formadora de sintomas; a neurose – a doença neurótica –, portanto, é como que um negativo das perversões. Em virtude da ampla disseminação de tendências perversas, o analista concluiu que “a disposição para as perversões é a disposição originária universal da pulsão sexual humana, e [...] a partir dela, em consequência de modificações orgânicas e inibições psíquicas no decorrer da maturação, desenvolve-se o comportamento sexual normal”.¹⁶¹

A pulsão sexual, portanto, não está primordialmente ligada à reprodução, mas à obtenção de prazer. Ela tem início já na infância, quando a criança busca a sensação prazerosa através de várias partes do corpo – as zonas erógenas –: esta é a fase do autoerotismo. Com o desenvolvimento da pulsão sexual, passa-se do autoerotismo para o amor objetual e, diz o Freud de 1909, da autonomia das zonas erógenas para a primazia dos genitais.¹⁶²

N’À guisa de introdução ao narcisismo [*Zur Einführung der Narzissmus*] (1914), Freud irá distinguir, a partir da concepção de *narcisismo*, a libido objetual da libido do eu, bem como as pulsões sexuais das pulsões de autoconservação. O termo narcisismo advém da descrição clínica feita em 1899, por Nücke, para designar a conduta do indivíduo que trata o próprio corpo como trataria um objeto sexual. A pessoa contempla seu corpo, acariciando-o, deleitando-se sexualmente até se satisfazer plenamente. Quando chega a este ponto, o narcisismo passa a se configurar como perversão que absorveu toda a vida sexual da pessoa. Todavia, tal libido abrange um domínio mais amplo que o

¹⁶⁰ Ibidem, p. 179.

¹⁶¹ Ibidem, p. 217.

¹⁶² FREUD, Sigmund. **A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa moderna** (1908). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira). p. 194.

das perversões; podendo-se, pois, atribuir-lhe um papel importante no desenvolvimento sexual “normal” do ser humano.¹⁶³

Para uma melhor compreensão acerca do narcisismo e da teoria da libido, Freud observa três fenômenos: a doença orgânica, a hipocondria¹⁶⁴ e a vida amorosa entre gêneros. Quando um sujeito sofre com uma doença orgânica é capaz de se voltar a si mesmo, recolhe seu interesse libidinal para o Eu em detrimento do restante do mundo e de seus objetos de amor. Enquanto estiver sofrendo, deixará de amar: “a alma inteira encontra-se recolhida na estreita cavidade do molar”. De modo análogo, no estado de sono a pessoa também provoca um recolhimento narcísico da libido, que sai das posições antes ocupadas e realoca-se ao Eu, para o exclusivo desejo de dormir.¹⁶⁵

Contudo, este “fechamento para dentro de si mesmo” pode se tornar insuportável, por isso, nos voltamos para fora. Consoante Freud, “um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos, não pudermos amar”.¹⁶⁶

Originalmente, o Eu é investido de libido e uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos: há uma espécie de oposição entre libido do Eu e libido objetal. Freud afirma que a diferenciação dos dois tipos de libido é uma ampliação do pressuposto de que há uma distinção, desde o princípio, entre as *pulsões sexuais* e as *pulsões do Eu*, também chamadas de pulsões de autoconservação. Essa divisão entre as pulsões corresponde à diferença popular entre o amor e a fome.¹⁶⁷

Por este viés, as primeiras satisfações sexuais autoeróticas são vivenciadas em conexão com funções vitais próprias à autoconservação. As pulsões sexuais, declara o pai da psicanálise, apoiam-se, em um

¹⁶³ FREUD, Sigmund. **À guisa de introdução ao narcisismo** (1914). Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Escritos sobre a psicologia do inconsciente). p. 97.

¹⁶⁴ No caso da hipocondria acontece um recolhimento do interesse e da libido dos objetos do mundo, que são concentrados sobre o órgão de que o hipocondríaco se ocupa, o qual apresenta uma sensibilidade dolorosa sem que haja alteração alguma. Diante disto, Freud afirma que o protótipo disto se encontra no estado de excitação dos órgãos genitais, propondo uma similitude entre a excitação de uma zona qualquer do corpo e a excitação sexual. A teoria sexual já havia demonstrado que certas localizações do corpo, as *zonas erógenas*, podem substituir os órgãos genitais e comportar-se de maneira análoga a eles. (Ibid. p. 104-105)

¹⁶⁵ Ibidem, p. 103,104.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 106.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 99-100.

primeiro momento, no processo de satisfação das pulsões do Eu para, posteriormente, tornarem-se independentes. Isso se mostra com mais clareza ao observar-se que as pessoas envolvidas com os cuidados vitais para a criança vêm a ser seus primeiros objetos sexuais – a mãe ou quem quer que cumpra essa função.¹⁶⁸

Seguindo pela senda freudiana, chegamos até *As pulsões e suas vicissitudes* [*Triebe und Triebschicksale*], escrito datado de 1915, no qual Freud irá expor com maior minúcia sua primeira teoria das pulsões. O analista destaca que o estímulo pulsional tem origem no próprio corpo e não de alguma estimulação do mundo externo. Não é possível, pois, fugir desse estímulo, que só se apazigua quando satisfeito.¹⁶⁹

A pulsão, diz Freud,

nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida de exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo.¹⁷⁰

Freud assinala quatro termos relacionados à pulsão: o impulso ou pressão [*Drang*], a fonte [*Quelle*], o objeto [*Objekt*] e a finalidade ou alvo [*Ziel*]. A *pressão* da pulsão consiste em seu fator motor, uma tendência à descarga; todas as pulsões exercem pressão, mesmo que sua finalidade seja passiva. Já por *fonte* entende-se o processo somático que acontece em algum órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado no psíquico pela pulsão; só conhecemos a pulsão na vida mental por conta de sua finalidade, o estudo de suas fontes está fora do âmbito da psicologia.¹⁷¹

O *objeto* é aquilo através do qual, ou em relação ao qual, a pulsão pode atingir sua finalidade. É o que há de mais variável na pulsão, não há uma ligação necessária entre o objeto e a pulsão, esse só lhe está destinado devido ao fato de por acaso servir à sua satisfação. Nem sempre o objeto é algo estranho, pode ser uma parte do corpo, além de

¹⁶⁸ Ibidem, p. 107.

¹⁶⁹ FREUD, Sigmund. **Os instintos e suas vicissitudes** (1915). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira). p. 138-139.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 142.

¹⁷¹ Ibidem, p. 142-144.

poder ser modificado quantas vezes forem necessárias durante as vicissitudes por que passa a pulsão. Por fim, sua *finalidade* é a satisfação, a que se chega quando se suprime o estado de estimulação na fonte pulsional. Embora a finalidade derradeira seja a satisfação, há diversas maneiras de alcançá-la, de tal forma que a pulsão possui variados alvos mais próximos ou intermediários, que são combinados ou permutados uns com os outros.¹⁷²

O psicanalista ainda elenca os destinos das pulsões: reversão a seu oposto, retorno em direção ao próprio Eu, repressão e sublimação. Não iremos tratar com detalhes dessas vicissitudes, mas cabe destacar algumas coisas: o destino de “reversão a seu oposto” se configura 1) como uma inversão de conteúdo ou 2) uma transformação da atividade para a passividade; são dois processos diferentes. A fim de explicitar este último, o analista busca o exemplo dos pares de opostos sadismo-masiquismo e escopofilia-exibicionismo, em que a finalidade ativa (torturar, olhar) é substituída pela finalidade passiva (ser torturado, ser olhado). Já a reversão de conteúdo encontra exemplo na transformação de amor em ódio.¹⁷³ Importa para nós notar que Freud admite a possibilidade de uma pulsão cuja finalidade seria causar dor ou sentir dor, e não, necessariamente, buscar o puro prazer.

No mesmo sentido, no artigo *A repressão* [*Die Verdrängung*] (1915), Freud explica que a satisfação de uma pulsão submetida à repressão é possível e prazerosa, porém, sendo inconciliável com outras exigências e intenções, ela gera prazer em um lugar e desprazer em outro lugar: a repressão deixa *sintomas*. Mesmo que a repressão não seja equivalente ao sintoma, talvez este surja como indício de um retorno daquilo que foi reprimido.¹⁷⁴

Freud previne seu leitor de que a divisão entre, de um lado, as pulsões do Eu, e, de outro lado, as pulsões sexuais, não tem um *status* necessário. Ele deixa claro que isso não passa de uma hipótese de trabalho, e que sua classificação poderá substituída por outra.¹⁷⁵ De fato, é o que irá suceder. Vejamos, então, a segunda teoria freudiana das pulsões.

¹⁷² Ibidem, p. 142-143.

¹⁷³ Ibidem, p. 147-148.

¹⁷⁴ FREUD, Sigmund. *A repressão* (1915). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 84-85, 93-94.

¹⁷⁵ FREUD, 1975 [As pulsões e suas vicissitudes], p. 144-145.

3.2.2 A segunda teoria freudiana das pulsões: Eros e ódio

O artigo que irá demarcar o princípio da segunda teoria freudiana das pulsões é *Além do princípio do prazer* [*Jenseits des Lustprinzips*], publicado em 1920, quando o analista desvela sua hipótese da existência de uma *pulsão de morte*. Neste texto, Freud partilha dificuldades e claudicações, ele promove uma mudança, ou melhor, uma virada em sua teoria das pulsões. É um artigo que aparece como um divisor de águas, mas mesmo para Freud as coisas ainda não estavam tão claras. De todo modo, podemos apontar que o psicanalista estava nesse caminho há tempos: o elemento de agressividade/destruição que irá marcar este momento já tinha sido colocado nos *Três ensaios*, quando ousou dizer que uma dose, mesmo que mínima, de sadismo e/ou masoquismo está presente em todos nós. Acompanhem, então, a construção de sua hipótese.

Sempre se acreditou, escreve Freud no *Além do princípio do prazer*, que os processos psíquicos são regulados pelo *princípio do prazer*¹⁷⁶, ou seja, que frente a uma tensão desprazerosa os processos psíquicos busquem abaixar a tensão, evitando o desprazer ou gerando prazer. De acordo com o princípio do prazer, o aparelho psíquico tende sempre à estabilidade, à constância. No entanto, “devemos assinalar que, a rigor, não é correto dizer que o princípio do prazer domina o curso dos processos psíquicos.” Pode haver uma forte tendência ao princípio do prazer nos processos mentais, “à qual se opõem determinadas forças ou constelações, de modo que o resultado final nem sempre corresponde à tendência ao prazer”.¹⁷⁷

O princípio do prazer, diante das dificuldades do mundo externo, é substituído em grande parte pelo *princípio de realidade*¹⁷⁸, o qual

¹⁷⁶ Consoante LAPLANCHE e PONTALIS, 2004, p. 296: “Uno de los principios que, según Freud, rigen el funcionamiento mental: el conjunto de la actividad psíquica tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer. Dado que el displacer va ligado al aumento de las cantidades de excitación, y el placer a la disminución de las mismas, el principio de placer constituye um principio económico.”

¹⁷⁷ FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. (1920) In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil**: (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 162, 164, 165.

¹⁷⁸ Em LAPLANCHE e PONTALIS, 2004, p. 299: “forma un par com el principio del placer, al cual modifica: en la medida en que logra imponerse como principio regulador, la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa

exige o adiamento da satisfação ou mesmo sua recusa e aceitação do desprazer. Porém, essa substituição é responsável apenas por uma ínfima parte do desprazer. No aparelho psíquico há vários conflitos, cisões e moções pulsionais em diferentes estágios de desenvolvimento. Por vezes as pulsões são incompatíveis em suas metas, tendo cortadas suas possibilidade de satisfação; desse modo, mediante desvios, algumas dessas pulsões conseguem obter uma satisfação direta ou substitutiva de tal forma que o que teria sido uma ocasião de prazer, é sentido como desprazer.¹⁷⁹

Para compreender melhor como trabalha o aparelho psíquico, Freud recorre às brincadeiras das crianças. Ele observa seu neto de um ano e seis meses e idade brincar com um carretel de madeira em que estava enrolado um cordão. O infante arremessava o carretel para longe de si, exclamando um longo “ó”, que queria dizer *fort* – do alemão, “foi embora” –, depois puxava o carretel para perto e falava alegremente “*da*” – “está aqui”. Esse jogo de desaparecimento e reaparecimento era repetido incansavelmente.¹⁸⁰

A interpretação de Freud foi de que a brincadeira estava relacionada a uma grande conquista cultural, à renúncia da satisfação pulsional, e lhe permitia suportar a ausência da mãe sem protestar. É claro que a saída de cena da mãe é dolorosa para a criança, mas através do jogo ela consegue passar de um papel passivo para um ativo – era ela quem jogava para longe. Assim, “vê-se que as crianças repetem, brincando, o que lhes produziu uma forte impressão na vida, que nisso reagem e diminuem a intensidade da impressão e tornam-se, por assim dizer, donos da situação.” Freud, conclui, então, que “sob o domínio do princípio do prazer há meios e caminhos para tornar objeto de recordação e elaboração psíquica o que é em si desprazeroso”.¹⁸¹

Em analogia a esse jogo que é realizado repetidamente, ao menos no que diz respeito à sua relação com satisfação da pulsão e o princípio do prazer, o psicanalista traz a *compulsão à repetição*¹⁸² e as *neuroses*

por los caminos más cortos, sino mediante rodeos, y aplaza su resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior.”

¹⁷⁹ FREUD, 2010b, [Além do princípio do prazer], p. 166-167.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 172.

¹⁸¹ Ibidem, p. 174-176.

¹⁸² Trata-se de algo que se manifesta no tratamento psicanalítico dos neuróticos sob transferência, que os leva a repetir no presente, como experiência atual, aquilo que viveram no passado e que fora reprimido. Sejam casos de benfeitores que, após algum tempo, são rancorosamente abandonados por cada um de seus protegidos, e sofrem com sua ingratidão; homens que são

*traumáticas*¹⁸³. Nesses casos, grande parte daquilo que é revivido causa desprazer ao Eu, já que faz retornar moções pulsionais reprimidas; mas isso aparece como desprazer para um sistema ao tempo que vem como satisfação para outro. A impressão é a de que há aí um *traço demoníaco*¹⁸⁴ no viver do sujeito: a compulsão à repetição tem um caráter pulsional que se opõe *de todo modo* ao princípio do prazer. Por este viés, há nos neuróticos uma forte necessidade de castigo, são desejos masoquistas. Essa necessidade de punição se configura como grande entrave ao tratamento, o paciente se apegando à doença.¹⁸⁵

A relação entre a compulsão à repetição e a pulsão de morte está no fato de que uma pulsão tende sempre a restaurar um estado anterior. Assim, “se é lícito aceitarmos [...] que todo ser vivo morre por razões *internas*, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que *o objetivo de toda vida é a morte*”. Fica descartado o enigmático empenho do organismo em fazer-se firme frente a tudo e todos, ele apenas quer morrer a seu próprio modo. Essa tendência da pulsão de morte é expressa pelo princípio do *Nirvana*, que tende a reduzir ao máximo as tensões, chegando à homeostase, a qual não deixa de ser um estado de morte.¹⁸⁶

Passou-se, então, a distinguir duas espécies de pulsões: aquelas que nos levam da vida à morte – a pulsão de morte – e aquelas que buscam a renovação da vida e a autoconservação – chamada pulsão de

sempre traídos pelos amigos; amantes que têm relacionamentos amorosos sempre com as mesmas características e o mesmo desfecho, enfim, trata-se de um “eterno retorno do mesmo”. (FREUD, 2010b, p. 177-182).

¹⁸³ Um estado que sobrevém a algumas pessoas depois de sérias comoções mecânicas, desastres ou acidentes com perigo de vida. Os pacientes são acometidos por sonhos que o fazem retornar à situação do acidente, despertando com bastante terror. (Ibid., p. 168-170)

¹⁸⁴ A palavra “demoníaco” – *dämonisch*, em alemão – vem do grego “daimônion” (demônio), que significa “poder superior, espírito”. Procuramos, por uma questão de curiosidade, uma das definições da palavra “demônio” no Dicionário Aurélio: “Força ou estímulo interior que excita ou conturba os sentimentos e paixões”.

¹⁸⁵ FREUD, 2010b [Além do princípio do prazer], p. 181-182, 201; FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 259.

¹⁸⁶ FREUD, 2010b [Além do princípio do prazer], p. 202, 204, 206; FREUD, Sigmund, 2011 [O Problema econômico do masoquismo].

vida, de Eros ou sexual. Neste sentido, se na primeira teoria o analista compara a dualidade das pulsões à de *amor e fome*, na segunda teoria, a comparação é à oposição entre *amor e ódio*.¹⁸⁷

Freud vê o sadismo e o masoquismo como representantes da pulsão de morte, a qual pode se manifestar como pulsão de *destruição*, de *agressão*, voltada para o mundo externo e outras formas de vida, ou contra o Eu.¹⁸⁸ Admitir uma tendência humana à agressão pode ser difícil, pois o ser humano deveria ser bom por natureza, ou “bonachão” pelo menos. Não obstante, a história depõe em sentido contrário, a crença na bondade inata “é uma dessas ilusões ruins das quais os homens espera que facilite e embeleze a vida”.¹⁸⁹

A teoria das pulsões, diz Freud, “é, por assim dizer, nossa mitologia.”¹⁹⁰ Um psicanalista irá lidar com elas o tempo todo, porém nunca as enxergará com precisão. O que se percebe é um grande número de pulsões parciais, que agem, independentemente, em diferentes partes do corpo e clamam a satisfação – é o chamado prazer do órgão. Além disso, as pulsões nunca aparecem em sua forma “pura”, ocorre sempre uma mescla, uma agregação e desagregação, variável nas proporções.¹⁹¹

O sadismo e o masoquismo são exemplos da mistura entre Eros e a agressão, em diversas proporções. O masoquismo, quando separado de seus elementos eróticos, coloca um problema: ele testemunha uma tendência à própria destruição.¹⁹² Outrossim, se a agressividade do sadismo não encontrar satisfação no mundo exterior, poderá retroceder, elevando a medida de autodestruição:

Agressividade impedida parece envolver graves danos; realmente é como se tivéssemos que destruir outras coisas, outras pessoas, para não destruirmos a nós mesmos, para nos guardar da tendência à autodestruição. Sem dúvida, uma triste revelação para um moralista!¹⁹³

Mas a vida é sempre uma luta e compromisso entre as duas tendências: uma que procura levar o ser vivo de volta ao estado

¹⁸⁷ FREUD, 2011, [O Eu e o Id] p. 50, 51.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 50-52.

¹⁸⁹ FREUD, 2010c [Novas conferências introdutórias à psicanálise], p. 252-253.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 241.

¹⁹¹ Ibidem, p. 241, 245; FREUD, 2011 [O problema econômico do masoquismo]

¹⁹² FREUD, 2010c. [Novas conferências introdutórias à psicanálise], p. 254.

¹⁹³ Ibidem, p. 255.

inanimado e outra que busca agregar cada vez mais amplamente a substância viva. “Poderíamos imaginar que o Id se acha sob a dominação dos silenciosos, mas poderosos, instintos [*trieb*] de morte, que querem ter paz e calar Eros, o estraga sossegos, por instigação do princípio do prazer; mas com isso tememos subestimar o papel de Eros”.¹⁹⁴

Propositadamente, não trabalhamos ainda aqui com *O mal-estar na civilização* (1930), de Freud, onde a ideia da pulsão de morte como pulsão de destruição e a agressividade humana voltada para o outro e para si mesmo está mais bem desenvolvida. Por uma questão de encadeamento de nosso próprio texto, trabalharemos este importante escrito de Freud um pouco mais adiante. O que importa anotar no momento é que N’*O mal-estar*, Freud vai passar a considerar a destrutividade e a sexualidade como autônomas entre si.

3.2.3 A pulsão no Seminário 11, de Lacan

Podemos dizer que Lacan, ao retomar o conceito freudiano de pulsão, apara algumas arestas deixadas pelo pai da psicanálise ao redor do termo, ao mesmo tempo em que “abre novos buracos”. Segundo o analista francês, a pulsão não é o impulso [*Drang*], uma pura e simples tendência à descarga, mas uma força constante. A constância do impulso irá proibir qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, que tem sempre um ritmo. A pulsão “não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante.”¹⁹⁵

Não é apreendendo seu objeto, diz Lacan, que a pulsão se satisfaz, mesmo porque nenhum objeto é capaz de satisfazer a pulsão. O objeto mesmo da pulsão pode ser qualquer coisa, é completamente indiferente; logo, a pulsão se satisfaz ao *contornar* o objeto, no duplo sentido do termo – “dar a volta em torno de uma borda” e “dar uma solução parcial, incompleta a algum problema, caso ou situação”. Se há algo com que se parece a pulsão é com uma montagem. Tal montagem não tem pé nem cabeça, é como uma montagem numa colagem surrealista:

Se aproximarmos os paradoxos que vimos de definir no nível do *Drang* ao do objeto, ao do fim

¹⁹⁴ FREUD, 2011, [O Eu e o Id] p. 74.

¹⁹⁵ LACAN, 2008b [Seminário 11], p. 163.

da pulsão, creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem a fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa.¹⁹⁶

A pulsão estrutura-se em um vaivém, há um caráter circular em seu percurso. Parte de alguma parte do corpo (zona erógena), circunda o objeto, e volta à zona erógena. Atinge sua satisfação sem atingir seu alvo – objeto –, pois o alvo na pulsão parcial tem outra forma, é o *goal*. Se ela não atinge uma totalização biológica da sua função, que seria a reprodução, é porque não se trata aí do alvo em si, mas ter acertado o tiro, não é outra coisa senão esse retorno em circuito.¹⁹⁷

Por esta via, a pulsão é a montagem por meio da qual a sexualidade participa da vida psíquica, de modo que deve se conformar com a estrutura de hiância que é o inconsciente. Mas a sexualidade só entra em cena em forma de *pulsões parciais* – parciais quanto ao fim da sexualidade na biologia, que é a reprodução. A pulsão representa, *apenas* representa, reitera Lacan, e parcialmente, a curva da terminação da sexualidade no ser vivo.¹⁹⁸

Se para Freud, portanto, as pulsões se dividiam em pulsões sexuais e pulsões de morte, para Lacan, toda pulsão é sexual e de morte. “Daí vocês compreendem que – pela mesma razão que faz com que o logro que o vivo sexuado seja induzido à sua realização sexual – a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte, e representa em si mesma a parte da morte no vivo sexuado”¹⁹⁹ Há uma afinidade de toda pulsão com a zona de morte, a pulsão presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte. “A *presença do sexo está ligada à morte*.”²⁰⁰

De acordo com Lacan, a pulsão é o resultado do impacto que a linguagem, o Outro, produz no corpo. Este impacto faz com que percamos algo, nos desnaturalizemos, ocorre como que uma mortificação do corpo, pela incidência da palavra. Não obstante, também há uma vivificação desse mesmo corpo, que irá experimentar outra instância: o *gozo*. A pulsão, segundo Jacques-Alain Miller, é o

¹⁹⁶ Ibidem, p. 167.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 176.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 172-174.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 201.

²⁰⁰ Ibidem, p. 174, 194

modo fundamental de gozar.²⁰¹ Afirma Lacan que o caminho da pulsão é a única forma de *transgressão ao princípio do prazer* que é permitida ao sujeito, o qual “se aperceberá que seu desejo é apenas vão contorno da pesca, do fígamento do gozo do outro – tanto que, o outro intervindo, ele se aperceberá de que há um *gozo mais além do princípio do prazer*”.²⁰²

3.3 A LEI E O GOZO

3.3.1 Os avatares do gozo em Lacan

Podemos dizer que o conceito de gozo é fundamental na obra lacaniana. Como vários outros termos do psicanalista francês, também este não é simples de definir, visto como passou por algumas variações no decorrer de seu ensino. *Grosso modo*, poderíamos definir o gozo como uma satisfação mortífera – em que se misturam prazer e desprazer – que leva o sujeito à sua própria destruição; o gozo tende a retirar os sujeitos do laço social, já que se busca uma satisfação sem limites e sem nenhuma relação com o outro enquanto outro. Essa explicação não encerra todos os meandros desse conceito – nem é nosso objetivo fazer isso de forma exaustiva –, por isso recorreremos a um texto de Jacques-Alain Miller, em que o autor sinaliza seis paradigmas do gozo na obra de Lacan.

O *primeiro* desses paradigmas é aquela da imaginarização do gozo. Esse momento do ensino de Lacan, afirma Miller, gira em torno de dois polos: o da fala – intersubjetividade – e o da linguagem – a autonomia do simbólico e a lógica da cadeia significante, de modo que o inconsciente era por vezes entendido como fala, por vezes como linguagem. O gozo, aqui, tem um caráter imaginário, não provém da fala e da linguagem, mas do eu (*moi*) como instância imaginária. O primeiro paradigma, pois, “acentua a disjunção entre o significante e o gozo”.²⁰³

O gesto inaugural, liberador, de Lacan realiza-se sob a bandeira da não-relação entre o imaginário e

²⁰¹ MILLER, Jacques-Alain. **Silet:** os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 77.

²⁰² LACAN, 2008b [Seminário 11], p. 180, grifo nosso.

²⁰³ MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção lacaniana**, ano 3, n. 7, mar. 2012. p. 1-2, 5. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf>. Acesso em: 10/11/2013

o simbólico. Ele resgatou, de maneira inesquecível, a ordem simbólica em sua autonomia e ensinou aos analistas que existia alguma coisa como a lógica, abrindo mão de toda referência ao gozo do corpo, para estabelecer suas leis, responder aos princípios e condicionar, do mesmo modo, o que cada um pode dizer. Essa palavra de ordem da pureza do simbólico quer dizer uma só coisa: sua não-relação com o imaginário como o lugar do que, em Freud, se chama libido.²⁰⁴

O *segundo* avatar do gozo em Lacan, diz Miller, é o da significantização do gozo. Ele não sucede o primeiro paradigma apenas cronologicamente, mas se lhe mistura, e impõe-se progressivamente até dominá-lo. Trata-se de um gozo mortificado por ter sido transposto ao significante. O gozo aqui está repartido entre desejo e fantasia.

No *terceiro* paradigma apresentado por Miller, o gozo apresenta-se como o impossível, isto é, como pertencente à ordem do Real. Essa concepção do gozo, trazida no *Seminário 7*, não tem continuidade com as outras, é um momento de corte. Aqui, gozo e significante têm entre si uma profunda disjunção. “Nesse paradigma, onde o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por *transgressão*”.²⁰⁵ É um gozo que é da ordem do horror. Mais adiante no texto desenvolveremos melhor esse conceito de gozo, seguindo o caminho que Lacan desenvolveu com base em sua leitura de Sade.

De acordo com Miller, o *quarto* paradigma refere-se ao gozo normal, que é elaborado a partir do *Seminário 11* de Lacan. Trata-se de um gozo fragmentado em objetos pequeno *a*²⁰⁶. Lacan, então, diferentemente do que havia dito no *Seminário 7*, forja uma articulação entre significante e gozo.²⁰⁷

²⁰⁴ Ibidem, p. 7.

²⁰⁵ Ibidem, p. 7, 9, 14, grifo nosso.

²⁰⁶ O objeto *a* é aquilo que restou da operação da metáfora paterna, do corte que o Nome-do-Pai operou no sujeito. Ele tem duas vertentes: objeto causa de desejo e objeto mais de gozar. O objeto *a* é irreduzível, um resto que resiste a qualquer assimilação a um significante, com o qual não é possível de operar. Simboliza o que se apresenta, na esfera significante, como o que se perde para a “significantização”.

²⁰⁷ MILLER, 2012, p. 16, 18.

No *Seminário 11*, começa-se pelo corpo fragmentado das pulsões parciais, pelas zonas erógenas que são autônomas e que pensam somente em seu próprio bem e, depois, ao contrário, se há uma integração, ela se realiza graças ao gozo pulsional, que é um gozo automático, alcançado ao se seguir o caminho normal da pulsão, seu ir e vir, e sem transgressão.²⁰⁸

Não diria junto com Miller que não há nenhuma transgressão. A bem dizer, no gozo há sempre uma transgressão, o gozo sempre é uma ultrapassagem ao princípio do prazer, algo que vai para além de seus limites.

O *quinto* avatar é o do gozo discursivo. Ele se relaciona com a construção dos quatro discursos de Lacan, nos *Seminários 16 e 17*, e com a tentativa do psicanalista de localizar o gozo em cada um deles, posto que o gozo é aquilo que se veicula na cadeia significante. O gozo aqui é concebido não apenas como uma mortificação, mas também como algo que se perde, como um desperdício. O gozo fálico é interdito e o que lhe faz suplência é o mais-de-gozar.²⁰⁹

Finalmente, o *sexto* e último paradigma do gozo no ensino de Lacan diz respeito à não-relação; opera, segundo Miller, uma inversão que incide sobre todo o percurso do psicanalista francês. No *Seminário 20*, o próprio conceito de linguagem será posto em questão, bem como a fala, que não será concebida como comunicação, mas como gozo. Aparece aqui uma fala disjunta da estrutura da linguagem, que forma uma aliança originária com o gozo, sob a forma do “gozo do blablabla”. “Esse paradigma é fundado, essencialmente, sobre a não-relação, sobre a disjunção – a disjunção do significante e do significado, a disjunção do gozo e do Outro, a disjunção do homem e da mulher sob a forma de: *A relação sexual não existe*”.²¹⁰ Esse conceito faz parte do último ensino de Lacan, não pretendemos, por enquanto, nos aventurar por tais vias.

Em suma, essa é a divisão organizada por Miller. Podemos concordar ou discordar. Talvez possamos mesmo amalgamar alguns paradigmas entre si. De todo modo, é interessante, sob um ponto de vista didático, compreender os caminhos os quais Lacan percorre para trabalhar com esse conceito que é tão caro à psicanálise.

²⁰⁸ Ibidem, p. 17.

²⁰⁹ Ibidem, p. 31,33.

²¹⁰ Ibidem, 37-39.

Gostaria de destacar que mesmo que a ideia de gozo tenha passado por algumas transmutações, assim como boa parte do ensino lacaniano, não significa que os primeiros paradigmas devam ser abandonados, que precisem ser julgados como “errados”. Se assim o fosse, o próprio Freud já não teria mais importância na clínica psicanalítica. Lacan constrói seu ensino com base naquilo que aparece no seu divã, há uma prevalência, em cada momento, dos registros do Imaginário, Simbólico e Real, são as trilhas que julgou melhor cursar, mas que não são necessariamente rechaçadas depois.

Tendo isso em vista, nos permitiremos não seguir a exata divisão efetuada por Miller que, a nosso ver, é importante em termos didáticos; mas no âmbito subjetivo as coisas não são tão bem delineadas. Trabalharemos o gozo, então, como aquilo que é da ordem do impossível, cuja marca fundamental é o *excesso*.

3.3.2 Sade em Lacan: gozo, satisfação da pulsão

Segundo Jacques-Alain Miller, o gozo não é da ordem do prazer, é da ordem do excesso, é uma transgressão ao princípio do prazer freudiano, caminha ao lado das pulsões de morte. A fantasia sadiana, diz Miller, nos permite atravessar o obstáculo do prazer e ir até o gozo. A montagem de Sade vai além através da dor, a dor começa quando termina o prazer, “podemos fazer qualquer coisa que dá prazer, mas um pouco mais e estamos na vertente da dor”.²¹¹ Este é o “mais além” que está em jogo quando falamos de gozo, é o excesso de prazer que vai cumular no desprazer.

Lacan inscreve-se em um terceiro momento na teoria das pulsões de Freud²¹²: o conceito de gozo une pulsão de morte e libido, há um nó entre os dois, como se não houvesse a possibilidade de distinguir uma da outra. Por isso, como já comentamos antes, toda pulsão para Lacan é sexual e de morte. “A libido, pulsão de vida, conflui sempre com a

²¹¹ MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b. p. 205.

²¹² Miller fala que se trata de um quarto momento, porque o autor divide a primeira teoria pulsional de Freud em duas.

autodestruição” O gozo, portanto, é ao mesmo tempo a satisfação da pulsão e um incômodo – um mal-estar.²¹³

A pulsão, escreve Lacan no Seminário 7, é algo muito complexo, pois não é reduzida a uma energia, ela comporta uma dimensão histórica. Dimensão esta que é marcada pela insistência com que ela se apresenta. A pulsão, uma vez que é pulsão de destruição, deve estar além do retorno ao inanimado, ela também comporta em si uma vontade de recomeçar com novos custos, vontade de uma Outra-coisa.²¹⁴

No último capítulo voltaremos a este ponto. Não pretendemos confundir o leitor, mas talvez seja fundamental falar que, no *Seminário 7*, não há uma distinção adequada entre os termos gozo e desejo, pois Lacan ainda não havia elaborado isso.²¹⁵ Não obstante, talvez seja justamente essa não distinção neste momento do ensino de Lacan que nos permitirá tecer os comentários que pretendemos, devemos nos lembrar que alguns anos depois Lacan ministrou os seminários sobre a angústia, em que, aí sim, gozo e desejo estarão mais bem delineados e fundamentados sobre os tempos da angústia. Por ora, vamos trabalhar a noção de desejo como a defesa contra o gozo sem limites.

3.3.3 A Lei: da interdição à possibilidade de desejar

Quando falamos na concepção de *sujeito* para Lacan, já trabalhamos, de certa forma, com a Lei, que entendemos como o Nome-do-Pai, aquilo que funda o sujeito como ser falante, além de colocar-lhe um ponto de basta que lhe permite desejar. Não obstante, voltaremos a esta questão, visto como, em nosso entendimento, só faz sentido falar da Lei depois de compreendermos o conceito de gozo.

Em *Totem e Tabu*, Freud escreve a Lei como a lei de interdição do incesto. No mito freudiano, há um pai, o pai da horda primitiva, senhor absoluto que podia gozar de todas as mulheres, em detrimento de seus filhos, que haviam sido excluídos de qualquer possibilidade de gozo. Movidos pelo ódio contra esse pai castrador, os filhos assassinam o pai e, como fazia parte da cultura primitiva, se alimentam de sua carne em um grande banquete, cada um adquirindo uma parte da força do pai morto. Mas os irmãos, tão logo se saciaram com o banquete totêmico,

²¹³ MILLER, Jacques-Alain. Patologia da ética. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado:** palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a. p. 364, 374.

²¹⁴ LACAN, 2008 [Seminário 7], p. 251, 254.

²¹⁵ MILLER, 1997a [Patologia da ética], p. 370.

perceberam que tinham sentimentos contraditórios: detestavam o pai, que representava um obstáculo aos seus anseios de poder e gozo, mas, ao mesmo tempo, o amavam e admiravam. Esta afeição para com o pai havia ficado recalcada e agora voltava na forma de um sentimento de culpa.

Segundo Lacan, o assassinato do pai não abre caminho para o gozo que sua presença supostamente interdita, pelo contrário, seu nome apenas reforça sua interdição.²¹⁶ Os irmãos queriam, como o pai, ter todas as mulheres, entretanto, nenhum deles tinha força o suficiente para sobrepujar-se aos demais, o que apenas levaria a uma luta de todos contra todos. Dessa forma, cultuaram o pai em forma de totem e instituíram os dois tabus fundamentais que, diz Freud, correspondem aos dois desejos reprimidos: o parricídio e o incesto. Assim, os irmãos instituem entre si a interdição do incesto, a lei que vem dizer que nem todo gozo é permitido. “A cultura totêmica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar esse novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro ‘direito’ ou ‘lei’.”²¹⁷

Este ato criminoso foi o início da organização social, da religião e das restrições morais. A lei, portanto, surge como pacto, um *Pacto Primordial*. A Lei em Lacan também tem essa vertente de pacto, mas se trata do pacto simbólico, pacto de significações. Como já foi dito anteriormente, o Nome-do-Pai, a metáfora paterna, é aquilo que irá interditar o desejo da mãe de absorver a criança. Nessa operação de tradução do desejo da mãe e inserção da criança no mundo simbólico, a Lei irá permitir que a criança também possa, ela mesma, desejar uma outra coisa que não a mãe.²¹⁸

A mãe, escreve Lacan, ocupa do lugar da Coisa, de *das Ding*²¹⁹, objeto perdido desde sempre; *das Ding* é aquilo que está fora-do-significado, é da ordem do Real. A realização do desejo pela mãe, pela Coisa, não pode ser satisfeito, já que ele é o fim, o término do mundo inteiro da demanda. Isso é o que coloca o humano no mundo, a procurar

²¹⁶ LACAN, 2008a[Seminário7] p. 211.

²¹⁷ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização (1930)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira). p. 106.

²¹⁸ MATTOS, Sérgio de. Da Lei ao Fora-da-lei. **Revista Curinga**, Belo Horizonte, v. 17, nov. 2001.

²¹⁹ No Seminário 10, Lacan irá “fragmentar” das Ding em objetos a, que são ao mesmo tempo objeto mais-de-gozo e objeto causa de desejo.

aquilo que ele nunca irá conseguir reencontrar, porque nunca houve nada aí, e é esse móvel fundamental que Freud designou como a lei da interdição do incesto.²²⁰

A Lei, então, pode ser compreendida como aquilo que coloca os sujeitos, enquanto seres falantes, no laço social. Está relacionada à linguagem, à falta fundante do humano, e é o que torna possível a convivência dos homens porquanto opera como limitação ao gozo de cada um deles em relação aos demais. É esta instância que vem para dizer: nem tudo é possível, a mãe esta é interdita. E é só a partir disso que algo é possível, que somos livres para construir nosso próprio destino. Esta outra dimensão de legalidade é explicitada na teoria psicanalítica de orientação lacaniana, e é representada pelo significante “Lei” – com “L” maiúscula – em contraposição às leis do direito.

A Lei vem mostrar, portanto, que há um ponto de basta, um ponto para além do qual não se pode ir. Patrick Guyomard coloca isto de forma interessante: há uma distância entre o que é proibido, estando escrito em uma lei, e o que não se ousa proibir, porque não se ousa nem mesmo pensá-lo.²²¹ A Lei, pois, mais do que um grande interdito, traz uma impossibilidade. “Il faut qu’au moins une jouissance soit interdite : telle est donc la Loi, et c’est sur cette Loi autant collective qu’individuelle que va se mettre en place la possibilité pour un sujet d’accéder au monde de la parole, donc au désir humain dans sa spécificité”.²²²

Claro que não se trata (só) da impossibilidade de gozar da mãe. Devemos ver através disso; a Lei coloca que podemos sim gozar de outros objetos, mas que um gozo sem limites está para além do nosso alcance, ou, melhor dizendo, o gozo ilimitado só pode ter um fim: a morte. É esta impossibilidade que nos vai colocar no laço com os outros, pois só na instância Outra o desejo pode se constituir, e o desejo é uma espécie de defesa contra o gozo. Jean-Pierre Lebrun afirma que “não há meio de conceber um sujeito sem essa inscrição [da Lei] de um menos-

²²⁰ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 60, 68, 84, 85.

²²¹ GUYOMARD, Patrick. A Lei e as leis. In: ALTOÉ, Sônia. **A Lei e as leis – Direito e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 2007. p. 7.

²²² LEBRUN, Jean-Pierre; WÉNIN, André. **Des lois pour être humain**. Toulouse: Éditions Érès, 2010. p. 29. Tradução livre: “É preciso que ao menos um gozo seja interdito: esta é então a Lei, e é sobre esta Lei, tanto coletiva quanto individual, que haverá a possibilidade de um sujeito de ter acesso ao mundo da fala, portanto, ao desejo humano em sua especificidade”.

de-gozar; mas tampouco conceber qualquer via coletiva sem uma perda na qual deve consentir cada um dos membros do coletivo.²²³

No próximo capítulo, retomaremos Freud, especificamente com o texto *O mal-estar na civilização*, onde o psicanalista discorre sobre os impasses da civilização – e quando Freud fala em civilização, refere-se à cultura moderna – à felicidade dos homens. Veremos, então, como Sade, já no século XVIII, pretendia resolver esses impasses: pela ultrapassagem dos fundamentos da modernidade. O marquês observando os fundamentos a tal ponto que, paradoxalmente, acaba por leva-los para além de seus próprios limites.

²²³ LEBRUN, 2008, p. 144.

4 PARA ALÉM DOS FUNDAMENTOS

*A fraude, o luxo e o orgulho devem existir,
Enquanto recebemos seus benefícios.
A fome é uma praga atroz, sem dúvida,
Mas quem, sem ela alimenta-se ou prospera?
Não devemos nós a produção do vinho
À mirrada, pobre e encurvada parreira
Que, enquanto seus brotos eram negligenciados,
Sufocava as outras plantas e tornava-se mato,
Mas nos abençoou com seus nobres frutos?
Assim é o vício tornado benéfico
Quando pela Justiça desbastado e restrito.
E mais ainda: onde o povo quiser ser grande,
Tão necessário ao Estado
Quanto a fome para comer.
A virtude, sozinha, não pode fazer nações viverem
Em esplendor; as que desejam revivescer
A idade de outro devem ser tão livres
De glandes quanto de honestidade.²²⁴*

4.1 IMPASSES À CIVILIZAÇÃO

O *Totem e Tabu* é o mito freudiano que explicita não apenas a instância da lei como o *pacto* entre irmãos, como também a entrada do humano na modernidade. Diz Lacan que este talvez seja “o único mito de que a época moderna tenha sido capaz.”²²⁵ Segundo Maria Rita Kehl, a morte do pai deixa os filhos face a face com a possibilidade e a ameaça do gozo sem limitações; os irmãos, no entanto, nunca tiveram acesso a tal gozo – e nunca terão –, por isso ele é perdido desde sempre, pois, a rigor, nunca houve nada para se perder.²²⁶

Apesar de Freud situar o mito fora da história, para Maria Rita Kehl, o psicanalista apresenta “a difícil condição do homem moderno, que perde a proteção oferecida por um pai capaz de fazer, da filiação, um destino.”²²⁷ Assim, os filhos perdem o amparo que recebiam do pai

²²⁴ MANDEVILLE, Bernard. A fábula das abelhas. In: BIANCHI, Ana Maria. **A pré-história da economia**. São Paulo: Hucitec, 1988, p. 163.

²²⁵ LACAN, Jacques. **Seminário: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a. Livro 7. p. 212.

²²⁶ KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 41-43.

²²⁷ Ibidem, p. 44.

para encontrarem, agora como irmãos, a liberdade. Podemos anotar que, em Freud, a origem da Lei encarna-se em um assassinato; ora, entre a sujeição a um gozo todo-poderoso e o crime, mesmo que simbólico, os irmãos escolheram a única possibilidade de desejar.²²⁸

Totem e tabu, fala Lacan, “é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto. Mas se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre.”²²⁹ Ocorre que a morte do pai não nos deixou somente frente ao nosso “duro destino de desejar”²³⁰, o homem que encarnou a morte de Deus, do pai, continua existindo, assim como o mandamento que manda amá-lo.²³¹ Este mandamento, todavia, não diz respeito apenas ao pai, ele também se dirige ao próximo, “amar ao próximo como a si mesmo”, é diante disso que Freud recua no *Mal-estar na civilização*.

Neste escrito, Sigmund Freud discorre sobre os impasses da civilização à felicidade dos homens, isto é, sobre o sofrimento psíquico causado simplesmente pelo fato de estarmos, como humanos, imersos na cultura. Freud não diferencia civilização de cultura, que conceitua como “tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais.”²³² Neste sentido, a cultura inclui todo o conhecimento e capacidade humana adquiridos para controlar as forças da natureza, bem como para extrair suas riquezas a fim de satisfazer as necessidades humanas; além disso, o conceito de civilização também abarca todos os regulamentos que ajustam a relação dos homens entre si, assim como a distribuição da riqueza disponível.²³³

De acordo com Freud, aquilo a que chamamos civilização, que foi construído para nos proteger não apenas contra a força devastadora da natureza, mas também de nossos semelhantes, é responsável por boa parte de nosso sofrimento. Assim, o analista austríaco escreve que o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: “do nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução [...]; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 213.

²³⁰ KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 289.

²³¹ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 213.

²³² FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira). p. 15.

²³³ Ibidem, p. 16.

impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens.²³⁴ Freud reconhece que talvez esta última fonte de sofrimento seja a mais penosa.

Para nos defendermos do mundo externo podemos nos afastar dele – isolando-nos – ou temos uma possibilidade melhor, a de nos tornarmos membros de uma comunidade humana, passando para o ataque da natureza, sujeitando-a à vontade dos homens. Outro modo de fugir do sofrimento é aquele que procura influenciar o próprio organismo: o mais grosseiro, porém eficaz, jeito de fazê-lo é a intoxicação. Outra forma de afastar o sofrimento está em desviar a libido, reorientando os objetivos pulsionais de modo a eludirem a frustração com o mundo externo, trata-se de produzir prazer através das fontes de trabalho psíquico e intelectual: arte, ciência e criação. Freud ainda aponta o caminho da arte de viver, o caminho da relação amorosa. Ocorre que não há uma fórmula universal, cada humano deve descobrir por si mesmo, e de modo específico, como pode ser salvo.²³⁵

Bom, mas se uma das fontes de sofrimento está nos relacionamentos mútuos dos seres humanos entre si na família, no Estado e na sociedade, Freud chega a uma conclusão fundamental: aquilo a que “chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas.”²³⁶ Para o fundador do inconsciente, este argumento é espantoso, pois não importa como conceituemos a civilização, é certo que tudo que buscamos para nos proteger do sofrimento faz parte justamente dela.

O elemento de civilização entrou em cena, diz Freud, com a primeira tentativa de regular os relacionamentos sociais, para que os humanos não ficassem sujeitos ao arbítrio de um só – o qual seria inevitavelmente o mais forte fisicamente e, depois, quem quer que viesse a derrubá-lo de sua posição de comando. Por este viés, a vida humana em comum só é possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra quaisquer indivíduos isolados. Tal comunidade estabelece o poder

²³⁴ FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira). p. 84-85.

²³⁵ Ibidem, p. 85, 87, 89, 91.

²³⁶ Ibidem, p. 93.

conhecido como “direito”, em oposição ao poder do indivíduo, “força bruta”²³⁷.

Este é o passo decisivo da civilização: a substituição do poder de um só pelo poder da comunidade. Consequentemente, cada membro da comunidade restringe suas próprias possibilidades de satisfação – ou seja, restringe um pouco sua liberdade –, enquanto que o indivíduo isolado não precisa de restrições. “A primeira exigência da civilização, portanto, é da justiça, isto é, a garantia de que uma lei, uma vez criada não será violada em favor de qualquer indivíduo. Isso não acarreta nada quanto ao valor ético de tal lei”²³⁸. Ao final, teríamos como resultado um estatuto legal para o qual todos contribuíram com um sacrifício de suas pulsões, para que ninguém ficasse ao exposto ao arbítrio da força bruta dos demais.

Segundo Freud, é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia à pulsão, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação de pulsões poderosas. Essa “frustração cultural” domina o campo dos relacionamentos humanos e é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar. Não se priva a satisfação de uma pulsão impunemente, se a perda não for compensada, certos distúrbios podem ocorrer.

A civilização também exige uma forte restrição da vida sexual. Talvez tal restrição esteja ligada a uma das exigências ideais da sociedade civilizada: o mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo. Freud recua diante deste mandamento, como poderia o homem amar até a seus inimigos? Ora, por vezes, o próximo não só não merece o amor como, pior, merece a hostilidade, ou mesmo o ódio.²³⁹

Por trás disso há um elemento de verdade que as pessoas repudiam, é o fato de que os homens não são criaturas gentis que simplesmente desejam ser amadas, pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais tem de ser levado em conta uma poderosa cota de agressividade:

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento,

²³⁷ Ibidem, p. 101.

²³⁸ Ibidem, p. 102.

²³⁹ Ibidem, p. 115.

apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo – *homo homini lúpus*.²⁴⁰

A inclinação para a agressão constitui fator que perturba nossos relacionamentos e força a civilização a um elevado dispêndio de energia. A cultura se vê obrigada a utilizar esforços supremos para limitar as pulsões de agressividade do homem e manter suas manifestações sob controle. Essa é a origem das restrições sexuais, do emprego de métodos que visam a incitar as pessoas a identificar-se e terem relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade – sexual –, “daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza do homem.”²⁴¹

Já que a civilização impõe sacrifícios tão grandes, à sexualidade e à agressividade, não é difícil imaginar por que os homens não são felizes, o homem civilizado troca uma parte de sua felicidade por uma parcela de segurança. Mas como a civilização consegue tornar quase inofensiva a agressividade do homem? Segundo Freud, parte de sua agressividade é introjetada, internalizada, ou seja, dirigida ao próprio ego. É daí que tiramos a instância chamada *supereu*, aquela parte do eu que de certa forma se deslocou e que, então, se coloca contra o próprio eu.²⁴²

O *supereu*, escreve Freud, está pronto para pôr em ação contra o eu a mesma agressividade rude que o eu teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos. Surge aí uma tensão entre o severo *supereu* e o eu, que é chamada por nós de sentimento de culpa: sentimos como que uma necessidade de punição inconsciente frente às más intenções, sejam elas conscientes ou inconscientes. Esse sentimento remonta à morte do pai; mas, diz Freud, matar ou não o pai não é a questão decisiva, em qualquer dos casos todos estão fadados a se sentirem culpados, esse sentimento se deve à eterna luta entre Eros e Tanatos, entre as pulsões de vida e as pulsões de destruição ou de morte.²⁴³

Do assassinato primitivo legitimado pela comunidade, cuja consumação teria lançado os irmãos no remorso e no temor, à culpa do

²⁴⁰ Ibidem, p. 116.

²⁴¹ Ibidem, p. 117.

²⁴² Ibidem, p. 119, 127.

²⁴³ Ibidem, p. 127, 135.

neurótico que se julga criminoso pelos atos com que ousa afirmar seu desejo, há uma longa passagem efetuada pela humanidade: a passagem das culturas comunitárias às culturas do individualismo. [...] É porque se acredita, sozinho, autor de uma transgressão que só poderia ter sido levada a cabo com a cumplicidade de todos que o neurótico se sente culpado; podemos dizer que sua culpa tem a medida exata de sua ilusão de individualidade e autonomia.²⁴⁴

O sentimento de culpa – que é, em suma, o medo da perda de amor –, nos escreve Freud, é o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda da felicidade pela intensificação do sentimento de culpa. Este sentimento possivelmente ficará inconsciente, ou pode aparecer como um certo *mal-estar*, uma insatisfação para a qual as pessoas vão buscar outros motivos.²⁴⁵

O supereu é uma instância moral severa, que pouco se preocupa com a felicidade do eu. No entanto, o supereu tem uma dupla face: é uma instância moral interditora, mas, ao mesmo tempo, é um dos representantes do Id, que incita o gozo, de todo modo, é cruel e imperioso.²⁴⁶ A severidade das interdições bem como o empuxo ao gozo são, no fundo, a mesma coisa: ambos mandam que o sujeito vá além do princípio do prazer.

O que Freud quer dizer, afirma Lacan, é que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de reforçar a interdição; aquele que se submete à lei moral do supereu vê sempre reforçarem-se suas exigências, cada vez mais minuciosas e cruéis.²⁴⁷ Quando Freud se detém, quase horrorizado, diante do mandamento de amar ao próximo, é porque o que surge daí é a maldade profunda que habita o próximo, mas não apenas isso: a maldade também habita em mim. “E o que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não ousa me aproximar?” Assim que o sujeito resolve se aproximar, aparece a insondável agressividade diante da qual recua, a mesma é, então, retornada contra o próprio Eu e “vem, no lugar mesmo da Lei

²⁴⁴ KEHL, 2002, p. 47.

²⁴⁵ FREUD, 1996, [O mal-estar na civilização] p. 137-138.

²⁴⁶ RINALDI, Doris. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar, 1996, p. 53.

²⁴⁷ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 212.

esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa.”²⁴⁸

“Seguramente, a civilização, a cultura, pede demais ao sujeito.”²⁴⁹ Demonstrar até que ponto é desse mal-estar que hoje as pessoas padecem – a culpa – não está dentro dos propósitos deste trabalho. Freud descreveu aquilo que via na sua clínica nos primórdios do século XX; quase cem anos depois, com a humanidade tendo passado pelo terrível choque do holocausto, pelo desenvolvimento do capitalismo e, não podemos esquecer, com o discurso psicanalítico a circular pela cultura, é inegável que algo – ou muito – mudou. Não obstante, importamos perceber em que ponto o mal-estar freudiano pode dialogar com Sade, afinal, apesar de serem separados por pouco mais de um século, ambos perceberam muito bem aquilo que se apresentava à sua volta.

Se Freud segue com muito cuidado pelas vias que a própria civilização possibilita, reconhecendo que há algo aí a ser preservado – afinal, a comunidade humana, em que pese todas as intempéries, ainda é preferível ao arbítrio do mais forte –, Sade, por sua vez, vai preferir que tudo venha abaixo. Enquanto Freud se vê obrigado por sua clínica a liberar o sujeito da severidade do supereu, diminuindo suas exigências, Sade se traveste de pura instância superegóica que quer a ruína de tudo, do *pacto*, da cultura, do direito, e do próprio homem ao final.

4.2 SADE CONTRA O *PACTO*? A ULTRAPASSAGEM DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO MODERNO

Antes de acompanhar Sade naquilo que chamamos de uma proposta de ir mais além dos fundamentos do direito moderno, é preciso ver que fundamentos são esses. Segundo François Ost, na ideologia moderna quem emerge é o indivíduo, com todas as suas características de liberdade, autonomia e autofundação. Agora é o indivíduo que funda a sociedade, de acordo com seus interesses, e a lei é instituída para garanti-los. O direito é construído na medida necessária dos interesses individuais e legitimado pelas reivindicações de liberdade. Não se trata, todavia, de uma operação muito simples, “sabe-se o quanto o liberalismo moderno sempre soube jogar com essa ambivalência: de um

²⁴⁸ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 223.

²⁴⁹ Ibidem, p. 46.

lado, as liberdades, a democracia, de outro, a propriedade e o mercado.²⁵⁰

O antropólogo Louis Dumont aponta a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1789, como o coroamento das doutrinas modernas e o triunfo do indivíduo.²⁵¹ O individualismo é o valor cardinal das sociedades modernas; seu surgimento, porém, significará simultaneamente a cegueira diante do social. A ideologia moderna é individualista na medida em que valora o indivíduo concebido como sujeito moral e independente, possuidor de atributos como igualdade e liberdade, ignorando ou subordinando a totalidade social. Tal indivíduo entende a si mesmo como emancipado do social, livre de toda ordem coletiva, mas, ao mesmo tempo, se vê como igual a todos os humanos.²⁵²

Segundo Jeanine Philippi, no início da era moderna a legalidade passa a ser compreendida como construção humana racional – não há mais uma divindade zelando pelos homens. Esta espécie de antropologização do direito se inicia com a teoria contratualista, a qual nos traz três momentos: o estado de natureza, o contrato social e o Estado civil.²⁵³ Para falarmos, então, dos fundamentos do direito moderno, julgamos ser mais interessante tratarmos dos contratualistas, mesmo porque é diretamente contra eles que Sade vai usar sua pluma.

4.2.1 Hobbes, Locke, Rousseau

O *Leviatã*, de Hobbes, foi publicado pela primeira vez em 1651; o título se refere a um monstro mitológico que habitava os mares e era muito temido pelos navegadores europeus. O leviatã representa o Estado, um homem artificial instituído para proteção e defesa dos homens:

A soberania é uma alma artificial que dá vida e movimento a todo o corpo; os magistrados e outros oficiais de justiça e execução são

²⁵⁰ OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 233-234.

²⁵¹ DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 109-110.

²⁵² STOLCKE, Verena. Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. **Rev.Antropol.**, v. 44, n. 2, 2001. p. 07-37.

²⁵³ PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **A Lei**: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p. 224-226.

ligamentos artificiais; a recompensa e o castigo [...] são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e a abundância de todos os membros particulares constituem sua potência; a *salus populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros [...] são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição, a enfermidade; a guerra civil, a morte. Por fim, os pactos e os convênios, mediante os quais as partes desse corpo político se criam, combinam e se unem entre si, assemelham-se àquele *fiat* ou “Façamos o homem” pronunciado por Deus quando da Criação.²⁵⁴

Pois bem, mas antes do Estado, esse poderoso leviatã que protege os homens lhes garantindo segurança, os humanos devem ser compreendidos a partir de outra condição: o estado de natureza.

Para Hobbes, a natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que se por vezes um é mais forte ou esperto que outro, é certo que quando considerados em conjunto a diferença entre cada um não é tão relevante a ponto de um querer para si qualquer benefício que outro não possa vir a aspirar tanto quanto ele. No mesmo sentido, o mais fraco não tem força suficiente para matar o mais forte. Também, no que diz respeito a suas faculdades mentais a igualdade entre os homens é ainda maior.²⁵⁵

Todos os homens, escreve Hobbes, desejam ter uma vida feliz; as suas ações, pois, são para este fim. A felicidade nada mais é do que um contínuo progredir de desejos, indo de um objeto ao outro e assegurando o caminho de seus desejos futuros. Sucede que da igualdade resulta a igualdade de esperança quanto ao fim: quando os homens desejam a mesma coisa e não podem desfrutá-la por igual, se tornam inimigos e tratam de eliminar e subjugar uns aos outros.²⁵⁶

Disso advém a guerra. Não se trata exatamente de uma guerra em si, mas de uma eterna postura de guerra entre os homens. Aqui as noções de bem e mal, justiça ou injustiça não encontram lugar; ora, os desejos e paixões, bem como suas consequências, não são

²⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2012, p. 15-16.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 102-103.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 84, 103.

intrinsecamente pecados até o momento em que seja editada uma lei. Não há lei onde não existe poder comum, onde não há lei, não há justiça.²⁵⁷

No estado de natureza o que vige é o direito natural: a “liberdade que cada homem tem de utilizar seu poder como bem lhe aprouver, para preservar sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo aquilo que, segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim.”²⁵⁸ Hobbes compreende a liberdade como a ausência de empecilhos externos.

Assim, a lei natural é uma norma estabelecida pela razão que proíbe o homem de agir de modo a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários à sua preservação. As leis de natureza obrigam o ser humano apenas no foro interno, ou seja, estão ligadas a um desejo de vê-las cumpridas. Estas leis, no entanto, escreve Hobbes, são ditames da razão, são conclusões que dizem respeito à conservação e defesa dos seres humanos, pois a lei em si é a palavra daquele que tem, por direito, o poder de mando sobre os demais.²⁵⁹

A condição natural dos seres humanos é a guerra de todos contra todos, um estado em que todos têm direito a tudo, até mesmo ao corpo alheio. Se este direito de cada um sobre todas as coisas perdurasse, anota Hobbes, ninguém pode estar seguro de que viverá durante muito tempo. Logo, a primeira parte da lei da natureza nos diz que devemos procurar a paz e seguí-la. Dessa forma, as paixões que levam o homem a querer a paz são o medo da morte, o desejo das coisas que lhe dão conforto e a esperança de obtê-las através de seu trabalho. A razão leva o homem a querer normas de paz adequadas.²⁶⁰

Por conseguinte, a segunda parte da lei da natureza dispõe que o homem precisa renunciar a seus direitos sobre todas as coisas, com uma pequena restrição de sua liberdade, visto como tal condição é necessária para a paz e a própria defesa. A transferência de seus direitos, pois, se dá através do contrato, e qualquer pacto só existe com mútua aceitação. O último desdobramento da lei da natureza, então, é o de que os pactos devem ser cumpridos. Contudo, apesar de o homem poder transferir uma parcela de sua liberdade, nenhum pacto pode fazê-lo renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos e a prisão.²⁶¹

²⁵⁷ Ibidem, p. 106.

²⁵⁸ Ibidem, p. 107.

²⁵⁹ Ibidem, p. 129, 130.

²⁶⁰ Ibidem, p. 107-108.

²⁶¹ Ibidem, p. 108, 110, 114, 115.

Por esta via, preocupando-se com sua própria conservação e visando garantir uma vida feliz, os seres humanos são levados a viver em Estados. Através do *pacto*, os homens instituem um poder para garantir sua segurança; sua liberdade natural é limitada e restringida por meio da lei civil²⁶² o homem moderno troca uma parcela de sua liberdade, por uma parcela de segurança, como bem lembrou Freud. Hobbes define o Estado como “uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.”²⁶³

O soberano é o titular dessa pessoa artificial, é quem possui o poder soberano, o restante das pessoas são súditos, os quais o soberano representa, pois foi autorizado por eles. Porém, os verdadeiros autores dos atos e decisões do soberano são os súditos, e, exatamente por isso, não pode o soberano ser destruído – ninguém se destitui a si mesmo. A lei fundamental, portanto, é aquela que manda que os súditos sustentem qualquer poder que seja conferido ao soberano, sem o qual o Estado não existiria, como o poder de guerra e paz, a judicatura e tudo o que for necessário ao bem público.²⁶⁴

Para Hobbes, a lei natural e a lei civil contêm-se uma na outra; as leis naturais são a equidade, a justiça, a gratidão e outras virtudes. As leis naturais não são propriamente leis – que só existem com o Estado –, mas qualidades de que o homem predispõe para a *paz* e *obediência*. A obediência à lei civil faz parte da lei natural. Não obstante, a obrigação dos súditos só permanece enquanto dura o poder através do qual sua proteção é garantida, posto que o direito natural de se defender não pode ser abandonado através de nenhum pacto.²⁶⁵

Jeanine Philippi escreve que Hobbes nos coloca “um novo nome para perpetuar, no silêncio da lei, a referência a uma autoridade inquestionável.”²⁶⁶ Se este discurso foi revisado ou obscurecido, podemos ter a certeza de que ele não foi completamente destruído;²⁶⁷ hoje, no entanto, não é mais o Estado a autoridade inquestionável. Bem, com Hobbes estamos construindo as bases para emergência do Estado

²⁶² Ibidem, p. 136-137, 215.

²⁶³ Ibidem, p. 140.

²⁶⁴ Ibidem, p. 141-143, 231.

²⁶⁵ Ibidem, p. 179, 214.

²⁶⁶ PHILIPPI, 2001, p. 258.

²⁶⁷ Ibidem.

moderno, movimento que vai culminar na Declaração de Direitos.²⁶⁸ Mas não foi apenas Hobbes que alimentou a ideia do direito moderno, passaremos, então, a ver rapidamente Locke, cujo fundamento para o Estado é, em última instância, a defesa da propriedade.

Para Locke, o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade e igualdade, em que todos podem exercer qualquer poder e jurisdição, a execução da lei está nas mãos de todos os homens. Apesar disso, não é um estado de licenciosidade: o homem pode dispor como bem lhe aprouver de sua pessoa e de suas posses, mas não pode destruir a si mesmo ou qualquer criatura que esteja em sua posse, a não ser que isso seja feito para um fim mais nobre. A lei de natureza rege o estado de natureza, e a razão é esta lei. Outrossim, não se pode supor subordinação entre os homens que os permita destruírem a outrem.²⁶⁹

Todos os homens são executores das leis. Pois bem, escreve Locke, não é razoável, no entanto, que cada homem seja juiz de suas próprias causas, pois o amor-próprio certamente torna os homens parciais diante de seus casos e de seus amigos; não apenas isso, sua inclinação para o mal, a paixão e a vingança podem levá-los longe demais na sua punição a outrem, o que causaria confusão e desordem. Por tal razão, deus estabeleceu o governo: para restringir a parcialidade e violência dos homens.²⁷⁰

Os homens, então, se despojam de sua liberdade natural e são limitados pelo estado civil, com o qual consentiram – mesmo que tacitamente – através de um acordo com outros homens, a fim de ter uma vida confortável, segura e pacífica, além de poderem desfrutar com segurança de suas propriedades e serem protegidos contra estrangeiros. O objetivo da constituição de um estado civil, por conseguinte, é “a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdade e bens, o que designo pelo nome geral de *propriedade*.”²⁷¹

Não obstante os homens abrirem mão da liberdade, igualdade e do poder executivo ao entrarem na sociedade para que o legislativo

²⁶⁸ Sabemos que esta não é uma posição pacífica, de todo modo, dado que nosso intento é fazer Sade dialogar também com os contratualistas bem como com Declaração, que lhe é contemporânea, não entraremos em discussão sobre esse ponto.

²⁶⁹ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 83-85.

²⁷⁰ Ibidem, p. 87-88.

²⁷¹ Ibidem, p. 139, 153, 157, grifo nosso.

deles disponha, o poder instituído não pode nunca ir além do bem comum. O poder legislativo tem a obrigação de garantir a cada um sua propriedade e de governar apenas através das leis estabelecidas, sendo por elas limitado, contando com juízes íntegros e imparciais e aplicando a força quando preciso for para garantir a execução das leis. Destaca Locke ainda que um soberano que não obedece às leis pode ser destituído.²⁷² A lei em Locke é necessária, inquestionável e sempre legítima – afinal de contas, deus quis assim –, aí está um dos germens do moderno Estado de Direito.

O terceiro contratualista de que vamos tratar é Rousseau, com ele veremos delinear-se um Estado *Democrático* de Direito. Logo no início d'*O contrato social*, Rousseau dispõe que todo “homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles.”²⁷³ Para o autor, a ordem social é um direito sagrado do qual decorrem todos os demais. Apesar de sagrado, este direito não vem da natureza, mas das convenções.

Mas antes de chegar à ordem social, o ser humano vivia no estado de natureza. Neste estado, à primeira vista os homens não eram bons nem maus, não tinham vícios nem virtudes, já que não tinham nenhuma relação moral. O selvagem não tinha nenhuma ligação com seus semelhantes, nem possuía o desejo de lhes prejudicar, estava sujeito a poucas paixões e bastava-se a si mesmo, tudo aquilo que precisava estava na natureza. Os homens eram livres, bons – na medida em que sua natureza permitia – e felizes, conviviam independentes uns dos outros.²⁷⁴

Contudo, a partir do momento em que um homem teve a necessidade do socorro de outro, ou quando a noção de propriedade se introduziu, o trabalho foi tido como necessário e as florestas se transformaram em campos regados pelo suor dos homens, logo se viu espalhar a escravidão e a miséria. Como destaca Rousseau, “o primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e

²⁷² Ibidem, p. 159.

²⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 9.

²⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Amsterdam: Marc Michel Rey, 1755. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 12/02/2014 p. 63,64, 84, 85, 117.

encontrou pessoas bastante simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.²⁷⁵

Com o tempo, os mais poderosos bem como os mais miseráveis fizeram de suas necessidades ou de sua força uma espécie de direito ao bem do próximo, equivalente ao da propriedade: a igualdade foi rompida e seguiu-se a mais terrível das desordens. A usurpação dos ricos e a pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos sufocando a piedade natural e a voz da justiça tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus.²⁷⁶

Esta foi a origem da sociedade civil e das leis, as quais deram novos entraves ao fraco e novas forças aos ricos, destruindo sem retorno a liberdade natural. A lei da propriedade e da desigualdade foi fixada, uma astuta usurpação transformou-se em direito irrevogável e, para o deleite de uns poucos ambiciosos, assujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.²⁷⁷

Mas, para Rousseau, nenhum homem tem autoridade natural sobre seu próximo, mesmo que seja mais forte que ele, já que a força não constitui direito algum, o que o constitui são tão somente as convenções. Então, raciocina o autor, como pode haver uma convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites? O escravo não teria nenhum direito contra seu senhor, já que tudo que é daquele a este pertence? Uma convenção desse tipo é inútil e contraditória. Logo, o direito de escravizar o outro é nulo, não apenas por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e sem significação. Não pode existir uma convenção que diga: “*faço contigo uma convenção em que fica tudo a teu encargo e tudo em meu proveito, que observarei enquanto me aprouver, e que tu observarás enquanto isso me agradar.*”²⁷⁸

Para escapar da escravidão à qual os homens são arrastados na sociedade civil, resta encontrar uma forma de associação que defenda com a força comum, a pessoa e os bens de todos, em que cada associado só obedeça a si mesmo e seja tão livre quanto antes. Este problema, responde Rousseau, é resolvido pelo *contrato social*. Nessa associação há a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade; todos se tornam iguais, pois o contrato não é oneroso para ninguém. Os termos do contrato se reduzem ao seguinte: “*Cada um*

²⁷⁵ Ibidem, p. 95, 117, 118.

²⁷⁶ Ibidem, p. 131.

²⁷⁷ Ibidem, p. 137.

²⁷⁸ ROUSSEAU, 1999 [O contrato social], p. 15, 18.

de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo”.²⁷⁹

Rousseau ainda destaca que aquele que desobedecer a esta vontade geral será constrangido a fazê-lo, “o que significa que apenas será forçado a ser livre”, visto como é só dessa forma – entregando à pátria cada cidadão – que o homem se defende de qualquer dependência pessoal, e de compromissos civis absurdos, tirânicos e abusivos. A partir do pacto, portanto, todos se tornam iguais por convenção e por direito.²⁸⁰

Destacamos por fim, a pedra angular – que talvez esteja mais para o “caroço” – da teoria de Rousseau: o conceito de *vontade geral*. Diz Rousseau que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre e somente à utilidade do povo. A vontade geral não é a mesma coisa que a vontade de todos, já que esta está relacionada ao interesse privado, e aquela se refere ao interesse comum. Apesar de nunca corromper-se, o povo pode enganar-se às vezes, é por isso que a vontade geral não é a vontade do povo ou de todos.²⁸¹

A vontade geral é uma vontade imparcial – no sentido de que não ser afetada pela soma das vontades particulares – dirigida ao bem comum, ela é constante, inalterável e pura. A questão é que para ser colocada em prática ela depende de outras vontades.²⁸² Grosso modo, este é o conceito de Rousseau. Até que ponto existe uma vontade – não seria uma verdade? – capaz de levar o bem a todos os membros da sociedade, ao bem comum, deixaremos a cargo do leitor responder.

Em suma, era isso que queríamos trazer da teoria de Rousseau, bem como de Locke e Hobbes. É claro que haveria muito mais para tratar sobre estes autores, mas para os nossos propósitos este é nosso limite. Explicitada as nuances de cada um deles, intentaremos fazê-los dialogar, de preferência cada um a seu tempo, com Sade; logo explicaremos porque para o “divino marquês” não se trata de uma simples crítica ou derrocada da modernidade, mas de um “ir mais além”.

²⁷⁹ Ibidem, p. 20-22.

²⁸⁰ Ibidem, p. 25, 30.

²⁸¹ Ibidem, 37, 38.

²⁸² Ibidem, p. 127.

4.2.2 O elogio ao crime, ou, “mais um esforço se quereis ser republicanos”

Se em cada momento do nosso texto seguimos prioritariamente uma obra de Sade, aqui não será tão diferente. Para o presente capítulo preferimos trabalhar com *A filosofia na alcova ou Os preceptores imorais*. Escrita em forma de diálogos, a história traz a introdução de uma jovem, filha de um pai rico e libertino, na arte da libertinagem, ela será “educada” por instrutores imorais no decorrer de apenas um dia. Seu nome é Eugénie, o qual provavelmente foi escolhido com cuidado por Sade, de origem grega, significa “bem nascida”.

O marquês descreve a iniciação de Eugénie nas artes libertinas, explicando todos os deveres de uma bela jovem: foder. Deve fazê-lo por todos os lugares possíveis, apesar de a sodomia ser o meio mais indicado; não deve ocupar-se, contudo, em gerar filhos.²⁸³ Os humanos nasceram para isso e assim cumprem as leis da natureza. É importante observar como nada é descoberto por Eugénie, tudo lhe é previamente ensinado, as cenas eróticas são regradas e metódicas.

Na epígrafe do livro, o marquês anota: “a mãe prescreverá sua leitura à filha”. Lança, ainda, uma mensagem na dedicatória: “Moças tanto tempo contidas em laços absurdos e perigosos de uma virtude quimérica e de uma religião nojenta, imitai a ardente Eugénie; destruí, pisoteai tão rapidamente quanto ela todos os ridículos preceitos inculcados por pais imbecis.”²⁸⁴ Sade pretende que seu livro tome as formas de um tratado de educação, da educação para o gozo.

Pensamos que talvez o texto seja uma espécie de analogia com a República que estava a se formar, na figura de Eugénie: jovem bem nascida e educada no seio das mais altas virtudes da religião cristã, e que, em um rápido movimento, aceitará a nova moral e os costumes que os libertinos lhe apresentam, a imoralidade a que nos empurra a própria natureza; se a Revolução dessacralizou o corpo do rei, que será guilhotinado como um homem qualquer, também ocorrerá, ao final da *filosofia na alcova* uma dessacralização – ou dessimbolização – do corpo da mãe de Eugénie.

O mestre dos trabalhos no *boudoir* é Dolmancé, que comandará a instrução de Eugénie, juntamente a mais dois libertinos e um criado. O instrutor é um libertino completo, qualquer traço de virtude desapareceu

²⁸³ SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 29.

²⁸⁴ Ibidem, p. 11.

totalmente, a ingratidão dos homens, como justifica, secou seu coração, sua perfídia aniquilou suas “virtudes funestas.”²⁸⁵ Dolmancé afirma que ideias como vício ou virtude são puramente locais, não há nenhuma ação que seja considerada criminosa ou virtuosa, por si só. “O que é crime aqui, frequentemente é virtude cem léguas além.”²⁸⁶ A crueldade é o primeiro sentimento que a natureza imprime aos homens. A criança destrói seu brinquedo, morde sua ama de leite, mata seu passarinho, muito antes da idade da razão: a crueldade está na natureza.²⁸⁷

Os diálogos e as atuações das personagens, de certa forma, preparam o leitor para um panfleto que está contido na *Filosofia na alcova*, e é Dolmancé quem trará para o *boudoir* o folheto *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*. No momento em que será lida a brochura, pede para que o criado retire-se da sala; parece-nos que, para Sade, política e filosofia não foram feitos para servos. Segundo François Ost, a argumentação acadêmica e a retórica revolucionária encontram-se aqui “confundidas”, ou melhor, reduzidas a nada, desmentidas pelo absurdo, retornadas em seu contrário até a insignificância.²⁸⁸

Não devemos nos esquecer de que o livro foi publicado em 1795, seis anos depois da tomada da Bastilha; o terror pode já ter acabado, mas a França continua ainda muito agitada, o movimento revolucionário está a pairar pelo ar. Tendo isso em vista, Sade convida os franceses para um esforço a mais. Já se havia avançado muito ao abandonar as tradições e símbolos do antigo regime; mas é necessário *encore um effort*, a revolução ainda não está completa e corre-se o risco de regredir. O texto é dividido em duas partes: a religião e os costumes. Todo o escrito, a nosso ver é, *ao mesmo tempo*, um deboche e uma celebração dos princípios revolucionários e da própria Declaração de Direitos.

É com lentidão, começa Sade, que se veem os franceses progredirem para a formação de uma verdadeira República, está-se à véspera de fracassar novamente. Esse fim, afirma, não será atingido simplesmente pelas leis. É preciso desferir o golpe fatal na religião, o sistema de liberdade e igualdade contraria os ministros dos altares de Cristo. Não é possível, continua o escritor, livrar a Europa da tirania real sem ao mesmo tempo acabar com os freios da superstição religiosa; os laços entre o *cetiro* e o *incensório* são por demais unidos para que se

²⁸⁵ Ibidem, p. 173.

²⁸⁶ Ibidem, p. 46.

²⁸⁷ Ibidem, p. 81.

²⁸⁸ OST, 2005, p. 134.

deixe um deles subsistir. Os únicos deuses devem ser a coragem e a liberdade.²⁸⁹

O que vos oferece essa religião imbecil? O vulgar impostor de Nazaré vos desperta grandes ideias? Sua imunda e asquerosa mãe, a impudica Maria, vos inspira alguma virtude? Encontrais entre os santos que guarnece seu Eliseu algum modelo de grandeza, heroísmo ou de virtude? [...] Licurgo, Numa, Moisés, Jesus Cristo, Maomé, todos estes grandes canalhas, todos estes grandes déspotas de nossas ideias, souberam associar às divindades que fabricavam a própria ambição desmesurada, e, certos de cativar os povos com a sanção desses deuses, tiveram sempre, como se sabe, o cuidado de só os interrogar a propósito, ou de os fazer responder o que acreditavam poder servi-los.²⁹⁰

A religião, escreve o marquês, é incoerente com o sistema de liberdade. Não se deve deixar subsistir nenhum preconceito, já que apenas um basta para trazer todos de volta. “Um deus como este nos faz tremer de indignação e nós o relegamos para sempre ao esquecimento, de onde o infame Robespierre quis tirá-lo.”²⁹¹ Sade propõe, então, o culto à Liberdade e uma festa anual para celebrá-la. O caminho percorrido pelos cidadãos em 89 foi muito mais difícil do que este: a queda da Bastilha foi o marco inicial, o povo francês havia sido tão corajoso para conduzir um “monarca impudente do topo de suas grandezas aos pés do cadafalso” e quebrar tantos freios que um fantasma ilusório como a religião seria muito mais fácil de imolar pelo bem da República.²⁹²

Porém, não é punindo os religiosos que Sade pretende acabar com o culto, é ridicularizando. “Que se destrua a ideia de Deus e que os padres tornem-se soldados, que a blasfêmia e os mais insultantes livros ateus sejam autorizados e, em seis meses, tudo estará acabado”, declara o libertino. O único guia do republicano deve ser a virtude, e o remorso, o único freio.²⁹³ Eis aí realizado o artigo 10 da Declaração de Direitos

²⁸⁹ SADE, 2008, p. 125-127.

²⁹⁰ Ibidem, p. 128-129.

²⁹¹ Ibidem, p. 131.

²⁹² SADE, 2008, p. 132-133.

²⁹³ Ibidem, p. 135-136.

do Homem e do Cidadão de 1789, *Nul ne doit être inquiete pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi*²⁹⁴. A manifestação da religião é livre, mas como o teísmo é extremamente prejudicial à República, deve ser extirpado aos poucos.

Na segunda parte do livro, Sade disserta sobre os costumes. Segundo ele, em todos os tempos os deveres do homem foram considerados sob três diferentes aspectos: 1) aqueles que sua consciência e credulidade lhe impõem diante de Deus; 2) aqueles que é obrigado a manter em relação a seus irmãos; 3) aqueles que só dizem respeito a ele mesmo. Os primeiros já foram tratados, os atos de impiedade, sacrilégio, blasfêmia, ateísmo não devem mais ser considerados delitos.²⁹⁵

Para Sade, é um absurdo desejar prescrever leis universais, não faz sentido que homens com caracteres desiguais curvem-se diante de leis iguais, o que convém a um não serve ao outro. Não se podem fazer tantas leis quantos são os homens, no entanto, as leis podem ser brandas, em número reduzido, a ponto de qualquer homem poder submeter-se a elas. É injusto atingir com a lei aquele que não pode a ela submeter-se.²⁹⁶ Observamos aqui uma referência à Declaração como um todo, e, especialmente, ao seu artigo 5º: *La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.*²⁹⁷

Bem, se apenas aquilo que prejudica a sociedade deve ser atacado pela lei, e ficando provado que o crime não afeta a sociedade – Sade faz uma pequena inversão retórica de modo que, onde está escrito “sociedade”, poderíamos ler “natureza” –, tudo deverá ser permitido! Sade tenta fazer com que o leitor deixe-se levar por seus argumentos. A exaltação da liberdade, da coragem e dos sentimentos dos cidadãos franceses é feita constantemente. Aliás, em todos os seus escritos os

²⁹⁴ Tradução livre: “Ninguém pode ser inquietado por suas opiniões, mesmo as religiosas, contanto que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela Lei.”

²⁹⁵ SADE, 2008, p. 137-138.

²⁹⁶ Ibidem, p. 140.

²⁹⁷ Tradução livre: “A Lei só pode proibir as ações prejudiciais à Sociedade. Tudo aquilo que não é proibido pela Lei não pode ser impedido, e ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo que ela não ordena.”

maiores libertinos – que veríamos como terríveis criminosos – são relatados como heróis.

Assim, quanto aos crimes que podem ser cometidos contra irmãos, o escritor libertino enumera quatro: a calúnia, o roubo, os crimes causados pela impureza e o assassinato. Estas ações que são consideradas capitais em uma monarquia, seriam também, pergunta-se Sade, em um Estado republicano?²⁹⁸ Vejamos um a um.

Ora, a calúnia não pode ser ruim. Ou ela atinge um homem verdadeiramente perverso ou um homem virtuoso. No primeiro caso, é indiferente ou até esclarecedor falar mal de um homem mau. Se caluniamos um homem bom, não é preciso alarmar-se, basta que este homem virtuoso se mostre e todo veneno será inoculado no caluniador, é simples. Este homem virtuoso picado pela injustiça aplicar-se-á em fazer praticar ainda mais o bem. De qualquer modo, se os efeitos do caluniador serão úteis e positivos, porque, então, transformar a calúnia em crime? A calúnia, diz Sade, faz bem à República.²⁹⁹

O outro crime enumerado é o roubo. É certo que ele mantém a coragem, a força, a habilidade, todas as virtudes úteis ao governo republicano. Sade questiona se o roubo, cujo efeito é nivelar as riquezas, é um grande mal em um governo que tem por fim a igualdade. Por óbvio que não, pois, se por um lado ele nivela a riqueza, por outro, mostra como se devem conservar os bens. Punir os ladrões é cruel, mas, afirma Sade, devemos punir o homem negligente o bastante para se deixar roubar.³⁰⁰

Justificado o roubo, Sade passa a examinar outra classe de delitos, quais sejam, as ações que se podem empreender na libertinagem, como a prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia. Para o escritor, deve-se garantir toda segurança necessária para que o cidadão se aproxime de seus objetos de luxúria e se entregue a tudo que suas paixões prescrevem, sem jamais se prender a nada, pois não há no homem nenhuma paixão que necessite de tamanha liberdade quanto esta. Por isso, devem ser criados locais variados, saudáveis e vastos onde todos os sexos, todas as idades, todas as criaturas se ofereçam aos caprichos do libertino com a mais completa subordinação, a menor recusa deverá ser punida no mesmo instante por quem a tiver sofrido. O

²⁹⁸ SADE, 2008, p. 141.

²⁹⁹ Ibidem, p. 142.

³⁰⁰ SADE, 2008, p. 144.

homem é um déspota e precisa descarregar a dose de despotismo que a natureza o deu, se não o fizer, avisa Sade, perturbará o governo.³⁰¹

“Todos os homens nascem livres, todos são iguais em direito; não devemos jamais perder de vista estes princípios”³⁰². Daí resulta que não se pode conceder o direito legítimo a um sexo de apoderar-se de outro com exclusividade, todos pertencem a todos, igualmente. Ninguém pode alegar, para justificar a recusa a alguém, o amor que sente por outro, nenhum homem pode ficar excluído da posse de uma mulher, desde que tenha ficado claro que ela pertence a todos. Para o libertino, é incontestável que existe o direito de estabelecer leis que as obriguem a frequentar as casas de deboche e se prostituírem sempre que demandadas, e vice-versa.³⁰³

Trata-se, destaca Sade, apenas do direito de gozo, que é idêntico para todos os homens, nunca do direito de propriedade. Esta será uma das leis mais equitativas da república. Não é sequer possível estabelecer um limite de idade, não interessa que haja qualquer prejuízo à saúde: desde que o direito de propriedade sobre o gozo é garantido, este direito é independente dos efeitos que produz, seja esse gozo vantajoso ou não ao objeto que a ele deve submeter-se; todos os interesses egoístas devem ser, afinal de contas, abandonados.³⁰⁴ Eis, esclarecido, em termos sadianos, o artigo 1º da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão.

E que dirá Sade do incesto? Ele estende os laços da família e torna mais ativo o amor dos cidadãos pela pátria. Foi ditado pelas primeiras leis da natureza e o gozo dos objetos que nos pertencem sempre parece ser mais delicioso. É encontrado em todas as sociedades, é consagrado em todas as religiões e todas as leis o favorecem. O incesto, portanto, deveria ser a lei de todo governo baseado na fraternidade.³⁰⁵

Resta analisar o assassinato. Esta ação tida como crime, postula Sade, em nada prejudica a natureza, pelo contrário, é vantajosa, pois lhe fornece a matéria-prima de suas reconstruções. Quando o homem se entrega ao homicídio é a natureza que o aconselha, o homem que destrói seu semelhante é para a natureza aquilo que é para ele a peste ou a fome: todos são essenciais à sua obra. “Ah, o que importa a esta numerosa

³⁰¹ Ibidem, p. 146-147.

³⁰² Ibidem, p. 149.

³⁰³ Ibidem., p. 149-150.

³⁰⁴ SADE, 2008, p.151.

³⁰⁵ Ibidem, p. 155.

sociedade que haja em seu seio um membro a mais ou a menos? Suas leis, seus modos e costumes corromper-se-iam? A morte de um indivíduo alguma vez influiu na massa geral? [...] A natureza inteira nada sofreria.”³⁰⁶

Os povos mais livres, continua o filósofo celerado, são aqueles que mais acolhem o assassinato. Além disso, é necessário e extremamente político barrar a população em um governo republicano, a abundância da população é um vício na República. Todavia, o assassinato não deve ser reprimido com pena de morte. A única pena em que pode incorrer o homicida é aquela imposta por vingança pelos amigos ou a família da vítima.³⁰⁷

Lembramos aqui do artigo 8º da Declaração: *La Loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une Loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.*³⁰⁸ Nele está disposto o princípio da legalidade, mas não apenas isso, o artigo limita a pena ao estritamente necessário, não permitindo quaisquer punições cruéis. Ao que Sade vai responder: as penas institucionais não são necessárias, pois não existem crimes. A lei não pode roubar dos indivíduos a liberdade natural que têm sobre a vida de seus semelhantes, “é impossível à lei obter o mesmo privilégio, porque a lei, fria em si mesma, não poderia ser acessível às paixões que podem legitimar no homem a ação cruel do assassinato”.³⁰⁹ É que o homicídio só tem graça para o libertino se cometido por paixão.

Por fim, Sade enfatiza que se devem criar poucas leis, que estas só tenham por finalidade a tranquilidade do cidadão, sua felicidade e o brilho da República.³¹⁰ Segundo François Ost, nesse “cada um por si” dessa selva social, é justo que apenas o pior ganhe, este jogo natural não pode ser falseado pela ilusória proteção das leis.³¹¹

Expostas as ideias de Sade no folheto *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, podemos verificar se elas até que ponto elas

³⁰⁶ Ibidem, 164.

³⁰⁷ SADE, 2008, p.167, 169.

³⁰⁸ Tradução livre: “A Lei só pode estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias, e ninguém pode ser punido senão em virtude de Lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito, e legalmente aplicada.”

³⁰⁹ Ibidem, p. 140.

³¹⁰ Ibidem, p. 170.

³¹¹ OST, 2005, p. 159.

são – ou não – dissonantes nossos contratualistas, Hobbes, Locke e Rousseau.

No *Leviatã*, Hobbes escreve que “não há lei onde não há poder comum e, onde não há lei, não há injustiça.”³¹² Bem... Sade toma isso como um de seus fundamentos. Para o marquês, aquilo a que chamamos crime é simplesmente a transgressão formal à lei dos homens. O grande problema é que essas leis são arbitrárias e insignificantes, porque são diferentes conforme variam os costumes e os climas, algo que em um lugar é condenado como crime pode ser condecorado como virtude em outro.³¹³ Se a lei varia tanto, de fato não existe algo que seja injusto por si só.

Por este viés, *a priori* – fora de uma organização social – as ações humanas não são boas nem más, os homens são indeterminados, como bem lembrou Rousseau.³¹⁴ Temos, então, os seguintes princípios sadianos:

- 1) Todas as ações dos homens são, em si mesmas, indiferentes, não são boas nem más e, se o homem assim as classifica, isso se deve apenas às leis que adota ou ao governo do país onde vive e que tudo seria diferente se tivesse nascido em outro lugar;
- 2) O murmúrio involuntário que os homens sentem quando pretendem cometer algo contra as leis é simplesmente o resultado de sua educação e preconceitos, que seriam diferentes se tivessem vindo ao mundo em outras latitudes;
- 3) Se quando os homens se mudam de país não conseguem deixar de ouvir esta voz dentro de si, isso nada prova quanto a sua utilidade, só mostra que as primeiras impressões são difíceis de serem modificadas;
- 4) O remorso é efeito das primeiras impressões recebidas pela educação, é necessário, então, um trabalho árduo para conseguir ultrapassá-lo;
- 5) Para que uma ação fosse considerada como crime *racionalmente*, seria preciso que ela o

³¹² HOBBS, 2012, p. 106.

³¹³ SADE, 2007 [Juliette], p. 126.

³¹⁴ ROUSSEAU, 1755 [Discours...], p. 64-65.

fosse de modo uniforme, isto é, que todos os povos do mundo a considerassem crime e que se configurasse como uma afronta à natureza, mas não existe uma única ação como esta: “aquela que, a nós, nos parece a mais atroz, a mais execrável de todas, encontra, em outras paragens, quem a defenda.”³¹⁵

Pode parecer estranho o que vamos escrever, mas, de certo modo, Sade, ao nos apresentar uma dimensão de liberdade assustadora, ao afirmar que nós humanos estamos inconsolavelmente sós, que para a Natureza somos indiferentes; Sade, como dizíamos, deixa transparecer duas ideias que, paradoxalmente, se apresentam juntas: a desresponsabilização total diante de nossos atos – pois se não há verdade ou bem universal tudo é possível – porém, ao mesmo tempo, a responsabilidade subjetiva quando percebemos que nos conduzimos sozinhos no mundo e que, portanto, nossos atos podem ser, de fato, *nossos*. Não vou desenvolver esta ideia agora, deixaremos isso para o último capítulo.

Voltando às questões de que estávamos tratando antes de nossa pequena divagação, se Sade preconiza o crime e o roubo, então Locke e a defesa da propriedade do artigo 17 da Declaração de 1789³¹⁶ não estão contemplados. Aí nos enganamos. Sade nos explica que se um dos elementos fundamentais do pacto social consiste em ceder um pouco de nossa liberdade e de nossa propriedade justamente para assegurar tanto a liberdade quanto a propriedade,³¹⁷ o roubo se torna tão somente um fator de distribuição desigualitária das riquezas.

O direito de propriedade, note-se, não é descartado, ele continua reconhecido, a virada sadiana está no fato de ele não ser protegido pelo Estado, a proteção é permitida, mas é privada. O horizonte de desigualdade nestas ideias restou velado. Ou talvez não tão velado assim, afinal de contas, é difícil para nós discernir se Sade escreve sobre aquilo que realmente acredita ou se o faz pelo prazer de manipular as palavras.

³¹⁵ SADE, 2007 [Juliette], p. 126, 127.

³¹⁶ Art. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

³¹⁷ SADE, 2008 [A filosofia na alcova], p. 143.

Para Hobbes, as leis naturais e as leis civis devem conter-se uma na outra.³¹⁸ Sade não deixa de concordar, afinal, “toda lei humana que contraria as leis da natureza só merece o nosso desprezo.”³¹⁹ O único detalhe é que o que é lei natural para Hobbes não o é para Sade – já explicitamos estes conceitos. Daí o marquês conclui que se os homens já obedecem às leis da natureza por conta de sua inclinação, não há necessidade de tantas leis civis; e vício deve ser o guia dos homens e não o interesse da pátria.³²⁰

E que dizer da vontade geral de Rousseau? Sade não diverge sobre o núcleo do conceito. No *Contrato Social*, Rousseau escreve que é um absurdo pensar em uma convenção em que tudo fica ao encargo de uma parte e em proveito de outra,³²¹. Pois bem, o marquês libertino não poderia concordar mais:

Com que direito aquele que nada tem se prenderia a um pacto que só protege aquele que tem tudo? Se praticais um ato de equidade conservando, por vosso juramento, as propriedades de um rico, não cometeríeis uma injustiça exigindo este juramento do “conservador” que não tem nada? Que interesse ele poderia ter em vosso juramento? E por que haveis de querer que ele prometa algo que só seja favorável àquele que tanto difere dele por suas riquezas? Nada, seguramente, é mais injusto: um juramento deve produzir igual efeito em todos os indivíduos que o pronunciam; é impossível que ele possa acorrentar aquele que não tem nenhum interesse em sua manutenção, pois não seria o pacto de um povo livre; seria a arma do forte contra o fraco, contra a qual este deveria incessantemente revoltar-se.³²²

Como já pontuamos, o enunciado da vontade geral coloca que cabe a cada um pôr em comum sua pessoa e todo seu poder à disposição da vontade geral, sendo que cada membro recebe uma parte indivisível do todo.³²³ O que Sade conclui daí? O escritor libertino vai direto ao

³¹⁸ HOBBS, 2012, p. 214.

³¹⁹ SADE, 2008 [A filosofia na alcova] p. 55.

³²⁰ SADE, 2007 [Juliette], p. 223.

³²¹ ROUSSEAU, 1999 [O contrato social], p. 15, 18.

³²² SADE, 2008 [A filosofia na alcova], p. 144.

³²³ ROUSSEAU, 1999 [O contrato social], p. 22.

corpo: os corpos de todos pertencem a todos, ninguém tem o direito exclusivo de propriedade sobre ninguém – não pode haver escravidão, como diria Rousseau –, todos têm o direito de gozar de quem quiser e ninguém pode se recusar, esta é a vontade geral sob a ótica sadiana: “*Emprestai-me a parte do vosso corpo que pode dar-me prazer por um instante e gozai, se assim for vossa vontade, da parte do meu corpo que mais vos for agradável*”³²⁴

E devemos neste ponto lembrar com Hobbes que no estado de natureza todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio.³²⁵ Aí estamos nós voltando – com as premissas do *pacto* – ao ponto de partida: o estado de natureza. Uma natureza que nada tem a ver com o Éden de Rousseau, mas a selva onde os monstros da filosofia cultivam plantas venenosas que estão prontos a administrar à nação inteira.³²⁶

Aliás, que seria da divisa republicana, *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* para Sade? Escreve Ost que, travestida por meio do malabarismo ideológico que, através da ideologia comum, acaba por produzir justamente seu oposto, teríamos: *Liberdade*, cada um é livre, o exercício de posseção durável e exclusiva não pode ser exercida sobre o ser humano, a conclusão de Sade é a de que ninguém tem o direito de recusar o outro e a liberdade é a de exigir de outrem esse gozo; *Igualdade*, todos são iguais perante a natureza, ao que o marquês conclui que a vida do outro não tem mais valor que a sua própria, por que, então preservá-la, a igualdade está no fato de poder dispor igualmente de todos os seres; *Fraternidade*, o incesto deve ser a lei de qualquer governo republicano.³²⁷

É dessa forma, utilizando os próprios argumentos dos contratualistas, que Sade faz sua crítica radical ao pacto social e defende o estado de natureza. Ost diz que este é o escândalo da escrita sadiana, ela corrompe a circulação oficial do sentido, viola o pacto social se recusando a pagar o preço pelo crime; o modelo do pacto é revertido no de uma contra-sociedade marcada pelo privilégio.³²⁸ Se o marquês refuta a lei universal, no entanto, é só para fazer valer a sua própria; Sade ama o contrato, mas apenas aquele que é feito entre particulares, com leis particulares, e onde o que vale é a vontade do mais forte, e o mais forte para Sade é sempre o mais rico.

³²⁴ SADE, 2007 [Juliette], p. 51.

³²⁵ HOBBS, 2012, p. 108.

³²⁶ OST, 2005, p.130.

³²⁷ Ibidem, p. 164.

³²⁸ Ibidem, p. 13, 15.

Talvez o pior seja perceber que Sade não discorda dos teóricos do *contrato*, ele parte das mesmas bases para ultrapassar – e/ou denunciar? – aquilo que eles dizem. Essa é a verdade que Sade percebe no discurso contratualista: pela elevação ao absurdo, nos mostra que toda a teoria que fundamenta o Estado moderno pode – e deve – nos levar a um mundo extremo, o mundo distópico e despótico, ao próprio estado de natureza tal qual descreveu Hobbes. Como já colocamos anteriormente, há várias leituras de Sade, não podemos afirmar com certeza qual era sua intenção, mas isso não importa tanto agora, importa o uso que resolvemos fazer de seus escritos.

Segundo Simone de Beauvoir, Sade compreendeu que a ideologia de seu tempo traduz um sistema econômico e, transformando-o através de seu escrito, acaba por aniquilar as mistificações da moral burguesa. “Muy pocos de sus contemporáneos han desarrollado de manera tan extrema puntos de vista tan penetrantes.”³²⁹

Consoante Salo de Carvalho, o marquês irá demonstrar como o Estado moderno, que deveria limitar os excessos e os danos provocados pelos homens, seres tomados por suas paixões, irá arrogar para si os desejos e vontades de violência e, ao invés de anular as perversidades do homem, as potencializa. “Em face de ter sido criado, e sobretudo de ser operado por homens, suas virtudes e vícios são naturalmente transpostos, (re)produzindo quando não potencializando, em nível institucional, o cotidiano ambíguo de virtudes e devassidões da vida privada.”³³⁰

Sade sustentará que a República só se mantém pelo crime e pela corrupção dos costumes!³³¹ Se pensarmos bem, que autor já havia dito isso? Bernard Mandeville. Para Dany-Robert Dufour, Mandeville é aquele que dirá que, no fim das contas, a ideologia liberal, marcada pelo individualismo, é a liberação das paixões/pulsões. Dufour posiciona Sade como o “segundo filho” de Mandeville – o “primeiro filho” é Adam Smith –, situando o liberalismo como um sistema bifronte, e foi

³²⁹ BEAUVOIR, p. 85, grifo do autor. Tradução livre: “Muito poucos de seus contemporâneos desenvolveram de maneira tão extrema ponto de vista tão penetrantes”.

³³⁰ CARVALHO, Salo de. A criminologia na alcova (diálogo com marquês de Sade). Boletim IBCCRIM, v. 182, p. 04-06, 2008.

³³¹ OST, 2005, p. 129.

Sade quem disse a verdade sobre ele; exatamente por isso, foi necessário trancá-lo durante toda sua vida.³³²

Não à toa os direitos que o Estado moderno prometeu para seus cidadãos são envoltos em diversas contradições. Escreve Vera Andrade que, desde sua raiz, os discursos sobre os direitos estão impregnados de ambiguidades sem solução.³³³ De todo modo, não acreditamos que Sade quisesse simplesmente fazer uma crítica ao contrato social, e, por via de consequência, ao Estado moderno, mostrando suas contradições. Não... Sade nos faz um convite. O “divino marquês” nos chama para elevar à máxima potência a ideologia moderna, o *self-love*, em um esforço a mais em prol da República (dos corpos). É quase como se Sade dissesse: “venham, vamos para além do que os olhos podem ver no horizonte, a modernidade tem muito mais a nos oferecer.”

4.3 KANT NA ALCOVA SADIANA: SOB A MÁSCARA DO BEM

Immanuel Kant também foi um dos filósofos da modernidade. Segundo Alysson Mascaro, Kant serviu às perspectivas da ordem do direito moderno, ao liberalismo. É com o filósofo de Königsberg que será construído um sistema de pensamento do qual nossa noção de legalidade é herdeira.³³⁴ Interessante notar que *A filosofia na alcova*, como contemporânea da Revolução Francesa e do surgimento dos Direitos do Homem, foi publicada apenas sete anos depois da *Crítica da razão prática*, de Kant. A filosofia de Kant, pois, não passou despercebida pelo escritor libertino.

Em *Kant com Sade*, Lacan vai escrever que a *Filosofia na alcova* completa e fornece a verdade da *Crítica*.³³⁵ Para explicitar o que Lacan quis dizer, vamos a Kant.

³³² DUFOUR, Dany-Robert. **La Cité perverse**: libéralisme et pornographie. Paris: Denoël, 2009. p. 133, 206-208.

³³³ Vide: ANDRADE, Vera Regina Pereira. **Cidadania**: do direito aos direitos humanos. São Paulo: Editora Acadêmica, 1993.

³³⁴ MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012. p. 205.

³³⁵ LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p. 776-777.

4.3.1 Sobre o Imperativo Categórico

Para Kant, apenas os seres racionais são capazes de agir segundo a representação das leis, por este motivo podemos dizer que só os seres dotados de racionalidade têm uma vontade; e a vontade é a faculdade de escolher apenas aquilo que a razão reconhece como praticamente necessário, isto é, como *bom*, independentemente das inclinações. Segundo o filósofo, se admitirmos que haja uma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto, que como fim em si mesmo possa ser a base de leis determinadas, então é nessa *coisa* que ficará o fundamento de um imperativo categórico, uma lei prática. Daí Kant conclui que o homem, como todo ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio arbitrário da vontade.³³⁶

A autonomia da vontade, diz Kant, está no fato de um ser humano seguir apenas a sua própria lei – todavia, não é de qualquer lei que o autor está falando, é da lei moral, isto é a lei da razão –, sem que nenhuma inclinação interfira em sua ação. A dignidade de um ser racional, portanto, está no fato de não obedecer a outra lei senão àquela que ele mesmo se dá. Essa lei é universal: “todo ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa ser submetido, ao mesmo tempo como legislador universal.”³³⁷

E que lei universal é esta? Como se chega até ela? A lei moral em Kant é a razão pura prática.

Para Kant, é preciso eliminar todos os elementos patológicos, como as inclinações, os sentimentos, o amor próprio, o prazer, para se chegar à razão pura prática. O princípio da felicidade pessoal não encerra em si outros princípios de determinação para a vontade, a não ser aqueles que dizem respeito à faculdade inferior de desejar. A razão pura prática, por sua vez, tem o poder de determinar a vontade através da simples forma de uma regra prática, sem que precise ser pressuposto qualquer sentido; não importa aqui o que é desagradável ou agradável, porque essas noções não pertencem à razão pura prática.³³⁸

É só quando a vontade se determina por si mesma – quando não está à serviço das inclinações – que a razão é uma faculdade superior de

³³⁶ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 47, 67, 68.

³³⁷ Ibidem, p. 77, 82.

³³⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martin Claret, 2003. p. 33.

desejar, que está acima das faculdades patologicamente determinadas. A razão, destarte, determina a vontade sem mediação de qualquer sentimento de prazer ou desprazer, nem mesmo de um prazer ligado a essa lei; é só esta pureza que lhe torna possível ser legislativa.³³⁹ Se a razão prática não é orientada pelo prazer nem desprazer, poderíamos afirmar que ela se encontra, por assim dizer, *além do princípio do prazer*.

O núcleo do pensamento kantiano sobre a moralidade está no conceito de imperativo categórico. Ele é uma orientação para o agir moral racional. Já que o homem não é um Deus, não age natural ou necessariamente no caminho da moralidade. Por isso, a moralidade se apresenta com um imperativo, como um dever-ser que se oferece à vontade e racionalidade humana; trata-se, pois, de um imperativo para *agir*.

A razão pura prática nada mais é que o Imperativo Categórico kantiano, o qual pode ser traduzido da seguinte forma: “*Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal*.”³⁴⁰

O fundamento da possibilidade dos imperativos categóricos, diz Kant, está no fato de que eles não se referem a nenhuma outra propriedade de escolha, salvo sua *liberdade*.

Um *imperativo categórico* (incondicional) é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária não indiretamente através da representação de algum fim que pode ser atingido pela ação, mas através dessa própria ação (sua forma) e, por conseguinte, diretamente.³⁴¹

Um dos conceitos centrais em Kant é o de *liberdade*. A liberdade e a lei prática referem-se uma à outra, ou seja, o homem é *livre* porque torna sua a lei que é de todos, porque *concorda* com tudo aquilo a que deve se *submeter*.³⁴² Daí o conceito de direito kantiano: “*direito é a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade*”³⁴³

³³⁹ Ibidem, p. 33-34.

³⁴⁰ Ibidem, p. 40.

³⁴¹ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2008. p. 65.

³⁴² KANT, 2003 [Crítica da razão prática], p. 142.

³⁴³ KANT, 2008 [A metafísica dos costumes], p. 76.

O direito se distingue da moral. A moral busca uma espécie de prática da lei por si mesma, tendo seu âmago na vontade interna do sujeito. O direito se impõe como ação exterior, concretizando-se no seu cumprimento, ainda que as razões do sujeito não sejam morais. O direito, portanto, obriga externamente; a moral, internamente. Quando se age em conformidade com a lei, ou *objetivamente* de acordo com o dever, fica caracterizada uma *legalidade*, enquanto que quando o humano age por dever, melhor dizendo, age *subjetivamente* somente por amor à lei, temos a *moralidade*. O homem só é livre quando sua vontade está de acordo com a máxima da lei universal, ou seja, quando age por amor à lei.³⁴⁴ Podemos dizer que se trata, portanto, do “dever pelo dever” em si.

Kant constrói dois exemplos para explicitar o que é essa razão pura de que todo afeto está excluído; o filósofo alemão, porém, não traz essas historietas somente para tornar legível seu conceito, ele quer com elas *provar* sua teoria. Anote-se bem: para demonstrar a possibilidade da razão pura prática Kant recorre a nada menos que a subjetividade de seu leitor.

Na primeira das histórias, o filósofo retrata alguém que diz ser completamente irresistível sua inclinação ao prazer quando o objeto e ocasião se apresentam; mas pergunte a esta pessoa se, caso uma força estivesse erguida diante da casa onde a situação se apresenta, pronta para matá-lo tão logo satisfaça seu prazer, se ele resistiria à sua inclinação. Kant, não titubeia ao afirmar que “não é necessário muita perspicácia para adivinhar-lhe a resposta.”³⁴⁵ Já o outro exemplo é sobre alguém que é coagido a lançar falso testemunho contra pessoa honesta para proteger sua própria vida, e a pergunta que se coloca aqui é se ele conseguiria dominar seu amor à vida, negando-se a testemunhar; aí, diz Kant, talvez ninguém se atrevesse a assegurar que faria isto, mas, com certeza, admitiria ser possível.³⁴⁶

Agora o leitor deve estar se perguntando: para que isso? Por que Kant nos diz que é só sacrificando qualquer sentimento de prazer ou desprazer que somos livres? Qual a necessidade de uma lei moral que manda simplesmente que se lhe obedeça incondicionalmente? É simples: para a realização do Sumo Bem. Diz Kant que “é *a priori* (moralmente) necessário *produzir o sumo bem pela liberdade da*

³⁴⁴ KANT, 2003 [Crítica da razão prática], p. 38-39, 91.

³⁴⁵ Ibidem, p. 40.

³⁴⁶ Ibidem, p. 40.

vontade; assim, a condição da possibilidade do sumo bem deve se fundar também em princípios *a priori* do conhecimento.³⁴⁷

A vontade determinada pela lei moral tem como objeto a realização do sumo bem, logo, a total conformidade das intenções dos seres racionais com a lei moral é a condição do bem supremo. Claro que isso não é possível em todos os momentos, sem exceção, isso seria a perfeição, a *santidade*. Não obstante, diz Kant, devemos admitir uma progressão prática que vai até o infinito como objeto real de nossa vontade.³⁴⁸

A lei moral não promete felicidade alguma, só nos promete o bem.³⁴⁹

4.3.2 O mal radical

Ao tecer alguns comentários sobre a Revolução Francesa, o filósofo Jacob Rogozinski diz ter experimentado um sentimento de consternação, de desastre, algo que passa pela questão do terror e do mal radical: é que aquilo que parecia uma figura de emancipação humana havia se invertido em seu contrário.³⁵⁰ Em 1792 (quatro anos depois da *Crítica*, três depois da tomada da Bastilha e três anos antes da *Filosofia na alcova*), Kant irá redigir um texto intitulado *Sobre o mal radical na natureza humana*, que depois faria parte de um ensaio mais vasto datado de 1793, *A religião nos limites da simples razão*.

Esse texto de Kant, diz Dany-Robert Dufour, é um tanto quanto perturbador, pois parece que ele discute com Sade. O filósofo de Königsberg se interroga acerca daquele que escolheu outros princípios que não as máximas da moral, isto é, quem escolheu o princípio do egoísmo, o amor incondicional de si mesmo. De certa forma, Kant anteviu a possibilidade da posição sadiana.³⁵¹ A questão é ele não ter percebido que essa posição pode ser tomada partindo das mesmas premissas exigidas pela ação moral. Mas sobre isso escreveremos no próximo tópico, por enquanto, vamos falar sobre o que é, para Kant, o mal radical.

³⁴⁷ Ibidem, p. 124.

³⁴⁸ Ibidem, p. 132.

³⁴⁹ Ibidem, p. 139.

³⁵⁰ ROGOZINSKI, Jacob. De la loi à l'Ego. **Le portique, Revue de philosophie et des sciences humaines**, n. 15, 2008. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/676>>. Acesso: 19 abr. 2014. p. 2.

³⁵¹ DUFOR, 2009, p. 296, 297.

O filósofo alemão afirma que aqueles que à sua época acreditavam que o mundo progride em direção ao melhor – ou que pelo menos há algo no homem que caminha para tal – não buscaram essa opinião na experiência, visto como a história de todos os tempos fala contra essa posição com extrema força. Desse lugar, Kant nos coloca a pergunta: “poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau?”³⁵²

O fundamento do mal não está em nenhum objeto que determina o arbítrio através de uma inclinação; não se trata, pois, de um impulso natural, mas unicamente de uma regra que o arbítrio humano institui para si no uso de sua liberdade, como uma máxima. Desenvolvendo sua pergunta inicial, Kant vê nela um paradoxo: não é possível que um homem seja moralmente bom em algumas partes e mau em outras, porque aquele que admitiu a lei moral na sua máxima é bom, já que a moral do seguimento do dever é em um só, único e universal. Só que não pode uma máxima universal ser simultaneamente particular.³⁵³

Neste ponto, Kant começa a diferenciar o homem enquanto espécie humana e o homem enquanto indivíduo para melhor responder sua questão. Para o filósofo, há três classes de determinação no homem: a disposição para a *animalidade* como ser vivo; a disposição para *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; por fim, a disposição para a sua *personalidade*, como ser racional e *susceptível de imputação*. Analisando as três disposições, apenas a última delas tem relação com a razão prática, a razão incondicionalmente legisladora; todas elas são negativamente boas, pois não são contrárias à lei moral, e, ao mesmo tempo, são disposições para o bem, já que fomentam a lei moral.³⁵⁴

Além das *disposições*, Kant destaca que há no homem as *propensões*, ou seja, o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo ou concupiscência). Diferentemente das disposições, as propensões podem ser inatas, apesar disso, não nos é permitido pensá-las como tal. Distinguem-se três graus de propensões: a

³⁵² KANT, Immanuel. Da morada do princípio mau ao lado do bom ou Sobre o mal radical na natureza humana. In: KANT, Immanuel. **Religião nos limites da simples razão**. Covilhã: LusoSofia, Universidade da Beira Interior, 2008. p. 23. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf>. Acesso em: 15/12/2013

³⁵³ Ibidem, p. 24, 28.

³⁵⁴ Ibidem, p. 31, 33.

debilidade do coração na observância das máximas, ou a *fragilidade* humana; a inclinação para misturar móveis imorais com os morais, isto é, a *impureza*; e, finalmente, a inclinação para a adoção de máximas más, a *malignidade* da natureza humana.³⁵⁵

A malignidade ou estado de corrupção do coração humano pode ser entendida como

a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (perversitas) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre acções boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.³⁵⁶

Para Kant, a frase “o homem é mau” significa que ele é consciente da lei moral, mas acolheu na sua máxima a deflexão ocasional da lei a seu respeito. Quando se fala, por outro lado, que “o homem é mau por natureza”, isso quer dizer que isso se aplica ao ser humano enquanto espécie, para os homens em geral, e é isso que de fato vemos na experiência. A inclinação moralmente má é algo que é *imputado* ao homem, são máximas do arbítrio contrárias à lei, que, por conta da liberdade devem ser consideradas como contingentes e que só se coadunam com a universalidade do mal se ele estiver, por assim dizer, radicado na humanidade. Por esse motivo, a inclinação natural para o mal pode ser considerada um *mal radical inato* na natureza humana, mas não por isso menos contraído pelos homens.³⁵⁷

Anote-se, porém, que o fundamento deste mal não está na sensibilidade dos homens nem na corrupção da razão moralmente legisladora, na razão prática. O homem, diz Kant, só é moralmente mau quando inverte a ordem moral dos motivos, acolhendo a *lei moral* juntamente com *o amor de si*; percebendo, no entanto, que uma não pode subsistir ao lado da outra, que uma máxima deve estar subordinada à outra, o homem inverte a ordem fazendo dos móveis do amor de si e

³⁵⁵ Ibidem, p. 34, 35.

³⁵⁶ Ibidem, p. 36.

³⁵⁷ Ibidem, p. 38, 39.

das inclinações a condição do seguimento da lei moral, quando, na verdade, é a lei moral que deveria ser a condição suprema de satisfação do amor de si.³⁵⁸

A única forma de restaurar a disposição originária para o bem, não obstante o mal radical no homem é a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as máximas. Assim, a formação moral do ser humano não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão de um modo de pensar e fundação de um caráter. Deve-se estimular o sentimento de sublimidade da determinação moral e preconizar-se meios de despertar as intenções morais para que se restabeleça o respeito incondicional à lei.³⁵⁹

Só para fazermos um pequeno comentário: há uma grande diferença entre o mal radical para Kant e a pulsão de destruição, em Freud, não se trata da mesma coisa. Se o mal radical kantiano é considerado como uma propensão, inclinação ou tendência, a pulsão é um princípio, ou seja, está presente a cada momento, regendo cada começo.³⁶⁰ Da mesma forma, o mal radical de Kant não se confunde com a lei de natureza de Sade, já que esta é também um princípio; indo um pouco mais além, podemos dizer que a lei de natureza sadiana é um conceito equivalente ao Imperativo Categórico kantiano, como veremos a seguir com Lacan.

4.3.3 A moral tomada pelo avesso

Jacques Lacan vincula Kant com Sade a fim de permitir que o objeto oculto na *Crítica da razão prática* possa aparecer pela via sadiana, objeto este que, para Kant, nunca existiu em sua ética. Para Miller, vincular os dois e afirmar que Sade manifesta a verdade em Kant foi um escândalo filosófico. “De um lado, o cume da moralidade filosófica, do outro lado esse perverso e imundo Sade dizendo a verdade. O cume da moralidade é a perversão sadeana. Isso é um efeito de humor que não pode desaparecer...” Este encontro é surrealista.³⁶¹

³⁵⁸ Ibidem, p 41, 43.

³⁵⁹ Ibidem, p. 55, 59.

³⁶⁰ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 155, 156.

³⁶¹ MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b. p. 173, 208.

Kant fala de um sacrifício de todo elemento patológico, para a realização do sumo *bem*, o sacrifício de todos os interesses sensíveis e sentimentos em respeito à lei. Já que a virtude está baseada na liberdade interior, ela manda que o homem submeta suas capacidades e inclinações ao controle de sua razão, dominando a si mesmo, é o dever da *apatia*, para que a razão mantenha as rédeas do governo, caso contrário os homens sucumbem às suas inclinações e sentimentos.³⁶² Ao menos no sofrimento, diz Miller, Kant é mais verdadeiro.³⁶³

A condição de libertino também pressupõe o sacrifício de todos os sentimentos, não à toa, a característica fundamental dos verdugos sadianos é a *apatia*, a ausência de *pathos*. Eis um trecho da *História de Juliette*, quando a heroína libertina descobre que seu amante é o homem que matou seus pais e a fez cair na miséria quando ainda era muito jovem:

– Foi preciso sacrificá-los: a morte deles, a pouca distância um do outro, só ficou a dever-se a uma bebida que lhes preparei durante uma ceia em minha casa...

A estas palavras, um súbito frémito me invade; mas, fixando sem hesitar Noirceuil com a *apatia fleumática da criminoso* que, contra minha vontade, a natureza já gravara no fundo da alma exclamei:

– És um monstro, volto a repeti-lo, fazes-me horror, mas amo-te!³⁶⁴

Segundo Philippe Mengue, a *apatia* sadiana é o sentimento que registra a marca da lei da natureza sobre seu destinatário: quando a paixão é insensível (paixão fria) o que temos é um puro comando. Inversamente, o destinatário de uma prescrição pura é, obrigatoriamente, alguém insensibilizado, apático. Aquilo que Sade chama de um amor pelo mal é a mesma coisa que o amor pela lei.³⁶⁵ É só nos lembrarmos que para o libertino, a pessoa que lhe serve aos prazeres, o objeto, é absolutamente nulo, não importa que participe ou não de seus gozos, só

³⁶² KANT, 2008 [Metafísica dos costumes], p. 251.

³⁶³ MILLER, Jacques-Alain. Patologia da ética. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a. p. 348.

³⁶⁴ SADE, 2007 [Juliette], p. 111.

³⁶⁵ MENGUE, 1996, p. 243.

lhe importa o que diz respeito a si mesmo.³⁶⁶ A princípio, o que vemos é que a paixão dos libertinos é desprovida de sensibilidade com relação a qualquer outro.

Como já dissemos anteriormente, o conceito de liberdade kantiano está no fato de o homem não obedecer nenhuma lei a não aquela que constranja a todos, à qual todos consigam chegar com base na razão. Pois bem, em Sade também há uma conceituação de liberdade, a qual consiste, como já mencionamos, em que o ser humano não pertença a ninguém, que qualquer um possa se tornar objeto de uso e gozo, e que, para isso, não existam limites:

Sexo encantador, sereis livre! E como os homens gozareis de todos os prazeres que a natureza tornou para vós um dever; e não sereis coagidas a nenhum. Deveria a parte mais divina da humanidade submeter-se aos ferros de outra? Ah, quebrai-os! A natureza o quer; *não tendes outros freios senão os de vossas inclinações, outras leis senão os vossos desejos, outra moral que não seja a da natureza.*³⁶⁷

Segundo Lacan, o Imperativo Categórico sadiano é: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.”³⁶⁸

Eis a liberdade para o marquês, cada um tem o mesmo direito, sem exceção, assim como o Imperativo Categórico kantiano, ele é universal. A rigor, o limite do uso do corpo do outro é morrer.³⁶⁹ Lacan nos lembra que Sade fundamenta o império de seu princípio na carta de direitos do homem, é pelo fato de nenhum homem poder ser propriedade de outro que deve haver o direito de todos de usufruírem dele.³⁷⁰

Por este viés, Philippe Julien indica duas características fundamentais do Imperativo Categórico de Kant: é incondicional, ou seja, vale para qualquer caso e pressupõe a apatia, e é categórico, a máxima se impõe pelo ato de enunciação do comando, não pelo

³⁶⁶ SADE, 2008 [A filosofia na alcova], p. 175-176.

³⁶⁷ Ibidem, p. 153, grifo nosso.

³⁶⁸ LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 780.

³⁶⁹ MILLER, 1997b [Sobre Kant com Sade], p. 174.

³⁷⁰ LACAN, 1998b [Kant com Sade], p. 782.

conteúdo, até porque não tem um conteúdo – é um obedecer por dever, nada mais. Sade satisfaz essas duas características, pois rejeita o patológico e, no anúncio de sua máxima, rejeita toda outra razão, sendo, portanto, categórico.³⁷¹ A lei da natureza e a lei moral têm a mesma forma.

Analisando os textos de Kant e Sade, Lacan demonstra que ambos os autores excluem, para que seja alcançada a liberdade, todo elemento de sentimento, ou seja, afastam a questão da subjetividade, da falta e do desejo. Aliás, o psicanalista comenta – não sem seu conhecido tom de sarcasmo – o texto de Sade afirmando que “de um verdadeiro tratado sobre o desejo, portanto, pouco há aqui, ou mesmo nada. O que se anuncia nesse revés extraído de um acaso não passa, quando muito, de um tom de razão.”³⁷²

Neste viés, segundo Lacan, se se invalida todo o guia que existe no sentimento, “de modo extremo o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como se inscreve”³⁷³ na Crítica.

Temos, então, uma convergência entre os dois escritores. Em Sade: fazer o mal pelo mal, amar o crime por si só, agir por libertinagem, de acordo com a lei de natureza que diz para que o homem goze,

Não é a escolha que o homem faz do vício ou da virtude, minha cara, que o faz encontrar a felicidade, porque a virtude, como o vício, é apenas uma maneira de se conduzir no mundo; não se trata, portanto, de seguir antes um do que outro, trata-se apenas de percorrer o caminho geral; aquele que se afasta está sempre errado. Num mundo totalmente virtuoso, eu te aconselharia a virtude [...], num mundo totalmente corrompido, eu só te aconselharia o vício.³⁷⁴

³⁷¹ JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 60-63.

³⁷² LACAN, 1998b [Kant com Sade], p. 803, grifo nosso.

³⁷³ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 99.

³⁷⁴ SADE, 2009 [Os infortúnios da virtude], p. 158.

Em Kant: o imperativo categórico, sem qualquer traço de sensibilidade, é a pura legalidade, a mera forma de uma lei que se pretende universal e incondicional.

4.3.4 Tanatos em Eros

Não obstante termos lido Kant junto com Sade, ainda não falamos qual objeto Kant ocultou em sua *Crítica*. Primeiro, vamos nos recordar de um dos exemplos de Kant que serviriam para provar sua tese da lei moral do qual todo sentimento está excluído: um homem que tem a possibilidade de gozar da mulher que tanto almejava, mas que, se o fizer, será diretamente levado ao cadafalso; não deveria pensar duas vezes, ele não o fará. Para Lacan, não é bem assim:

Sobre isso, Kant, o prezado Kant em toda a sua inocência, sua velhacaria inocente, diz-nos que [...] todo homem de bom senso dirá não. Ninguém será louco, a fim de passar uma noite com sua amada, de incorrer num desfecho fatal, visto tratar-se não apenas de uma luta, mas de uma execução no cadafalso. Para Kant a questão não faz nem pestanejar.³⁷⁵

É possível, diz Lacan, que um defensor da paixão criasse um problema para Kant, forçando-o a perceber que é justamente o desafio que precipita alguns com mais certeza para seu objetivo, mesmo que o desafio em questão seja o cadafalso.³⁷⁶ Como bem escreveu o marquês de Sade, a pena capital “jamais reprimiu o crime, já que ele é cometido todos os dias aos pés do cadafalso.”³⁷⁷

A força só entra em cena para que lhe acorrente, junto com o sujeito, o amor à vida. A questão desse exemplo, pontua Lacan, é que o prazer – a noite com a dama – é colocado numa balança juntamente à pena a ser inflingida, homogeneizando-as; estamos, então, na dimensão do gozo, na medida em que o prazer implicará a aceitação da morte. “Cada qual se dará conta, com efeito, de que a lei moral é suscetível de desempenhar algum papel aqui, e precisamente o de servir de apoio a esse gozo [...]. Eis o que Kant muito simplesmente nesse dado momento

³⁷⁵ Ibidem, p. 226.

³⁷⁶ LACAN, 1988b [Kant com Sade], p. 793.

³⁷⁷ SADE, 2008 [A filosofia na alcova], p. 141.

ignora,”³⁷⁸ foi a própria lei moral que transformou o prazer num mal. Mas o cadafalso não é a Lei simbólica da qual falamos no segundo capítulo, o cadafalso é aquilo que dá sustentação ao gozo.

De certo modo, há como que uma crueldade perversa no Imperativo Categórico, pois, desde o início, ele pressupõe nosso desejo de transgredi-lo.³⁷⁹ Segundo Maria Rita Kehl, a lei moral kantiana não realiza o bem supremo, ela simplesmente autoriza o sadismo do *supereu* sobre o *eu*, que se sente culpado tão somente pelo ato de desejar. Neste sentido, o Imperativo Categórico não é alheio às exigências de um gozo sem limites; trata-se do gozo superegóico,³⁸⁰ de um imperativo de gozo. Não é apenas a lei de natureza sadiana, portanto, que nos manda gozar, é a própria lei moral, a qual propõe um gozo pelas avessas, por assim dizer. Tanto em uma instância quanto na outra, o que não se permite é que advenha o desejo.

Uma das teses de Lacan no *Seminário* sobre a ética da psicanálise é a de que a lei moral, o mandamento moral, bem como a presença dessa instância, é aquilo através do qual se presentifica o real. O ápice ao mesmo tempo sadiano e kantino da Coisa – este objeto que presentifica o real – é o imperativo, o qual faz com que a moral se torne pura e simples aplicação da máxima universal, por um lado, e puro e simples objeto, por outro. Não existe o Bem Supremo.³⁸¹

Por este viés, nos diz Miller, o objeto escondido na *Crítica da razão prática* – o cúmulo da moralidade – é o verdugo sadiano. Não é que o libertino esteja de fato no texto de Kant ou que o próprio Kant seja um sádico – não se sabe –, mas que devemos lê-lo com a presença escondida desse objeto. Foi acerca disso que Freud já havia nos alertado em 1930, no *Mal-estar na civilização*, “ele descobre debaixo da cara de Eros o rosto de Tanatos. No momento mesmo em que pensa descobrir a própria vida e sua força, descobre-se o rosto da morte. No momento em que se crê descobrir os níveis mais altos da moralidade, descobre-se a perversão mais baixa.”³⁸²

³⁷⁸ LACAN, 1988b [Kant com Sade], p. 794; LACAN, 2008 [Seminário 7], p. 226, 227.

³⁷⁹ RAJCHMAN, John. **Eros e verdade:** Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 71.

³⁸⁰ KEHL, 2002 [Sobre ética e psicanálise], p. 88.

³⁸¹ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 30, 87.

³⁸² MILLER, 1997b [Sobre Kant com Sade], p. 200; MILLER, 1997a [Patologia da ética] p. 364, 365.

O segredo de Kant é Sade. E “Kant com Sade” é a ilustração lacaniana de Eros com Tanatos: de libido com pulsão de morte. Eis por que nos serve o conceito de gozo em Lacan; ele que se inscreve como o quarto [terceiro, a partir de nossa explicação da teoria das pulsões] tempo da elaboração freudiana e vai permanecer na história da psicanálise.³⁸³

4.4 RUMO À REPÚBLICA DOS CORPOS

Como acabamos de ver, os paradoxos do mundo moderno foram expostos pelo próprio Sade, que inverteu os princípios do direito moderno, por Freud, no *Mal-estar na civilização*, que percebeu a insaciabilidade do supereu, e por Lacan, que irá apontar a partir da leitura de Kant com Sade, a ferocidade do supereu como um imperativo de gozo. Doris Rinaldi nos recorda que há uma diferença entre o *direito* ao gozo – que preferimos chamar de *possibilidade de gozo* – e a *obrigação* de gozo, esta obrigação constitui a face cruel do supereu.³⁸⁴

Para Rinaldi, no mundo contemporâneo, a face perversa da universalização propugnada pela modernidade se expressa de forma mais gritante nas ideologias totalitárias, não obstante, a democracia liberal também segue pelo mesmo caminho.³⁸⁵ Segundo Miller, estamos num tempo em que a liberdade para todos se traduz em servidão para todos, a igualdade tem como representação uma disparidade nunca antes vista na história mundial,

é lamentável celebrar o aniversário da ‘Liberdade, Igualdade e Fraternidade’ com servidão, disparidade e rivalidade demasiada, mas creio que também devemos essa homenagem aos criadores da Declaração dos Direitos Humanos; devemos ter mais reverência, devemos a eles a verdade...³⁸⁶

A liberdade prometida pelos direitos do homem, declara Lacan, se resume na liberdade de desejar em vão, e, pior, de reconhecer aí que,

³⁸³ MILLER, 1997a [Patologia da ética], p. 365.

³⁸⁴ RINALDI, Doris. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar, 1996. p. 127.

³⁸⁵ Ibidem, p. 128.

³⁸⁶ MILLER, 1997a [Patologia da ética], p. 349.

na verdade, ela é a *liberdade de morrer*.³⁸⁷ Por este viés, na passagem para a modernidade substituímos o direito de causar a morte ou deixar viver por um poder de causar a vida ou devolver à morte.³⁸⁸

Consoante Giorgio Agamben, algo que caracteriza a democracia moderna é que ela pretende transformar a “vida nua” numa forma de vida. O filósofo esclarece que a vida nua é a vida matável, mas insacrificável, representada pela figura do *homo sacer*.³⁸⁹ Ora, um sacrifício implica a simbolização da vida e da morte, sem essa simbolização, isto é, quando as vidas não contam mais, não fazem diferença, só resta a simples “devolução à morte”.

Por trás do processo que leva ao reconhecimento dos direitos próprios da modernidade, está o corpo desse humano, insacrificável, e matável. Levar isso em consideração, não significa desvalorizar as conquistas de direitos, mas perceber que no instante em que parecia atingir seu apogeu, a democracia liberal percebeu-se incapaz de salvá-los da ruína.³⁹⁰

De acordo com David Harvey, a ideologia contemporânea faz-nos ver obrigados a aceitar ou ao menos submeter ao conjunto de direitos necessários à acumulação do capital. Os direitos inalienáveis do indivíduo à propriedade privada e à taxa de lucros se sobrepõem a qualquer outra concepção de direitos. A preocupação do mercado com o individual relega a um segundo plano a democracia, a igualdade e as solidariedades sociais. Além disso, o apelo aos poderes judiciário e executivo é preferido em detrimento do legislativo, e os tribunais, afirma Harvey, tendem a defender os interesses relacionados à propriedade privada, e não aos direitos à igualdade ou justiça social.³⁹¹

Aos poucos, o Estado já não preside a reprodução da ordem sistêmica, esta tarefa vai ficando a cargo das forças desregulamentadas do mercado, deslocando o centro de estabelecimento da ordem, que antes cabia às atividades legisladoras.³⁹² Melman destaca que quanto mais o papel do Estado vai se tornando incerto na regulação econômica,

³⁸⁷ LACAN, 1998b [Kant com Sade], p. 795.

³⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 130.

³⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16-17.

³⁹⁰ Ibidem, p. 17-18.

³⁹¹ HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Loyola, 2008, p. 194, 190.

³⁹² BAUMAN, 1998, p. 53.

pois a liberalização do mercado tende a diminuir o poder do Estado de limitar o lado agressivo da expansão neoliberal, mais ele busca “manifestar sua vigilância como uma espécie de companhia de seguros a todo risco”.³⁹³

Vemos um direito que passa a operar de acordo com o imperativo de gozo, em que qualquer demanda passa a ser legítima e deve ser satisfeita. Para Melman, o direito caminha para um direito do conforto, capaz de corrigir as insatisfações da vida. Ora, se alguém não encontra um meio de satisfazer-se plenamente é um escândalo, um defeito, um dano! O indivíduo que requer a satisfação completa no meio jurídico é imediatamente identificado como vítima: “todos alegam, portanto, a não-responsabilidade; mas procura-se sempre um culpado real”.³⁹⁴ Qual a necessidade de questionar-se sobre seu sofrimento e sobre seu desejo se a ordem jurídica vem para reparar qualquer imperfeição? É claro que não se opera dessa forma com todos, há sempre o outro lado da mesma moeda: daqueles que verão seus direitos de cidadania minimizados e violados sem pudor.³⁹⁵

De fato, segundo Agamben, os direitos inalienáveis do homem são desprovidos de tutela no âmbito do Estado quando não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um determinado país – e talvez hoje devêssemos falar não em direitos dos cidadãos, mas direitos dos consumidores, mas não vamos entrar nessa discussão, já que isso foge de nosso objetivo aqui. Isso está implícito, de certa forma, em uma ambiguidade presente na denominação da declaração francesa de direitos de 1789, “declaração dos direitos do homem e do cidadão, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo.”³⁹⁶

Consoante Ferrajoli, o Estado de Direito moderno surge como uma forma de Estado legislativo de Direito, com a afirmação do princípio da legalidade como critério de identificação do Direito válido. Mas, atualmente, este modelo entra em crise, e o primeiro ponto afetado é o princípio de legalidade, o que se deve a dois motivos: a inflação legislativa e a disfunção da linguagem legal. Os ordenamentos jurídicos

³⁹³ MELMAN, 2003, p. 153.

³⁹⁴ Ibidem, p. 31-32, 106, 155.

³⁹⁵ Ver, entre outros: ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Sistema penal máximo x cidadania mínima**: códigos da violência na era da globalização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

³⁹⁶ AGAMBEN, 2002 [Homo Sacer], p. 133.

estão cada vez mais obscuros e tortuosos, dando lugar a intrincados enredos e labirintos normativos; a desordem dos legisladores, continua o autor, abre caminho para a discricionarietà dos julgadores e à formação jurisprudencial, seja ela administrativa ou privada, que remete aos tempos pré-modernos do direito, e consequentemente, à perda de garantias.³⁹⁷

Esta crise tem deformado a estrutura constitucional das democracias nacionais, não apenas no que diz respeito à representatividade política de órgãos comunitários, como também com relação à subordinação aos limites e controles constitucionais que amparam a tutela dos direitos fundamentais. Para o autor, pasamos por uma dupla dissolução da modernidade jurídica: “el desarrollo de un incierto Derecho comunitario jurisprudencial, por obra de tribunales concurrentes y confluentes entre si, y la regresión al pluralismo y a la superposición de los ordenamientos que fueron propios del Derecho premoderno.”³⁹⁸

Todo o processo de globalização econômica faz com que o direito público fique cada vez mais vazio, já que não há limites, regras e controle da força – tanto dos Estados com maior poderio militar, como também dos grandes poderes econômicos privados. Assim, vemos a primazia das formas privadas de contrato em detrimento das formas públicas, gerais e abstratas da lei, o que indica uma sobreposição da economia sobre a política, do mercado sobre a esfera pública.³⁹⁹

Neste viés, Leonardo D’Avila de Oliveira afirma que o direito apresenta hoje sinais de deficiência de legalidade, a qual está relacionada com a prática judiciária – que se prende cada vez mais aos fatos e às necessidades momentâneas – e com a teoria do direito – que procura uma abertura sistemática tendo em vista as mudanças na sociedade. Neste meio, o autor pontua a existência de um *excesso* normativo que não diz respeito apenas a um número exagerado de leis

³⁹⁷ FERRAJOLI, Luigi. Pasado y futuro del Estado de derecho. In: CARBONELL, Miguel. **Neoconstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2009. p. 16, 20. Tradução livre: “o desenvolvimento de um certo Direito comunitário jurisprudencial, por obra de tribunais concorrentes e confluentes entre si, e a regressão ao pluralismo e à superposição dos ordenamentos que foram próprios do Direito pré-moderno”.

³⁹⁸ Ibidem, p. 21.

³⁹⁹ Ibidem, p. 22.

positivas, mas a uma desvalorização da noção de norma, que mantém sua imperatividade apenas no sentido formal.⁴⁰⁰

Jean-Pierre Lebrun alerta que quando vige a inflação normativa, o que se demonstra é uma perda de relação com a Lei simbólica, numa equação inversamente proporcional: quanto mais leis, menos Lei. É preciso que um pouco do gozo seja impossibilitado/renunciado para que um sujeito tenha acesso à fala, e, portanto, ao desejo humano em sua especificidade.⁴⁰¹

Bem, já falamos que nosso mote no presente do trabalho não é o de falar sobre uma crise no direito, ou acompanhar o desenvolvimento e modificações pelas quais passaram os Estados no percurso entre os séculos XVIII e XXI. Na verdade, partimos da ideia de uma crise atual de legalidade para pensarmos que Sade, desde a aurora da modernidade, já a concebera como intrínseca à própria ideologia individualista moderna – e talvez até mesmo almejasse sua forma mais drástica, afinal, o que para nós é uma crise, uma desordem, para a Natureza é apenas o andar normal das coisas.

Annie Le Brun coloca que Sade radicaliza o pensamento de seus contemporâneos, justamente porque sente que há algo que está prestes a lhes escapar.⁴⁰² Fatalmente, todos os ambientes onde se desenvolvem as histórias sadianas são marcados por uma extraterritorialidade, isto é, uma impenetrabilidade das leis humanas, que permite que se desenvolva um *estado de exceção* político demarcado pela arbitrariedade dos libertinos.⁴⁰³

Estado de exceção? Foi isso que Sade anteviu? Bem, Giorgio Agamben afirma que o estado de exceção cada vez mais tem se apresentado como o paradigma de governo dominante, colocando-se como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. Esta “técnica de governo” não está nem dentro e nem fora do ordenamento jurídico, mas em uma zona de indiferença, de indeterminação. O estado de exceção apresenta-se como “uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se

⁴⁰⁰ OLIVEIRA, Leonardo D’Avila de. **Inflação normativa: excesso e exceção**. 2009. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. p. 137.

⁴⁰¹ LEBRUN, Jean-Pierre. **Des lois pour être humain**. Toulouse: Éditions érès, 2010. p. 56, 29.

⁴⁰² LE BRUN, 1986, p. 163.

⁴⁰³ DUFOR, 2009, p. 191.

indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis”⁴⁰⁴

O estado de exceção caracteriza-se pela abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento jurídico, decisão realizada para assegurar a aplicação da lei em situações normais. A lacuna não diz respeito ao ordenamento por si só, mas à sua relação com a realidade. “É como se o direito tivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchido pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor”⁴⁰⁵ Trata-se, pois, de uma figura topológica complexa, onde exceção e regra, natureza e direito, fora e dentro, transitam um pelo outro.⁴⁰⁶ É um espaço em que o que está em jogo é a força de lei sem lei,⁴⁰⁷ vigora a pura força.

No campo sadiano, diz François Ost, veremos multiplicarem-se os regulamentos minuciosos, os estatutos formalistas e as instruções cruéis. Se o libertino legifera não é para estabelecer uma ordem, mas pelo prazer de multiplicar as desordens, porque ele sabe que suas instruções são inaplicáveis. Daí um triplo prazer do libertino: negar a lei comum para colocar em seu lugar uma lei de exceção cujo autor é exclusivamente ele, privando os seres humanos transformados em objeto do direito de invocarem a proteção coletiva, multiplicando as prescrições impossíveis de serem satisfeitas e punindo arbitrariamente. Não é o prazer que essa lei ordena, e sim o gozo.⁴⁰⁸

Por isso, ao contrário do que colocam alguns autores, o contrato é muito valorizado por Sade, não o *pacto social*, obviamente, mas o contrato particular e arbitrário, feito de acordo com a lei do mais forte – e o mais forte, já nos tempos de Sade, é quem tem maior poder econômico. Foi por meio de um contrato que um de seus personagens da *Filosofia na alcova* autorizou a introdução de sua filha, Eugénie, nas artes da libertinagem e permitiu que os heróis sadianos fizessem os maiores horrores com sua recatada esposa.⁴⁰⁹ Além disso, é o contrato

⁴⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004. p.13, 40, 45.

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 48-49.

⁴⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 43.

⁴⁰⁷ Ibidem, 2002, p. 61.

⁴⁰⁸ OST, 2005, p. 193, 194, 197, 240.

⁴⁰⁹ SADE, 2008 [Filosofia na alcova], p. 197.

entre amigos que rege todos os absurdos do castelo de Silling, sobre o qual já comentamos no primeiro capítulo.

Enganam-se, no entanto, aqueles que tentam assimilar Sade às ideologias totalitárias como se estas estivessem localizadas em um espaço e tempo determinado – o mal histórico absoluto. Esta é uma manobra hábil, mas perigosa, já que, circunscrevendo aquilo que Hannah Arendt chamou de “banalidade do mal” para longe de nós, nos privamos dos meios de nos protegermos disso.⁴¹⁰

Arriscamo-nos a afirmar que Sade não era déspota, anarquista, revolucionário, fascista *avant la lettre* ou democrático, seus personagens vão sempre de um polo a outro e seus discursos sobre o poder e o governo se misturam de tal forma a ponto de ficarem indiscerníveis entre si. Isso nos faz supor que talvez o filósofo celerado quisesse demonstrar que o arbítrio radical – o mal radical – está presente em qualquer forma de exercer o poder. Como diz François Ost, ser monarca ou democrático é indiferente ao libertino, já que todo poder é exercício da força, não importando qual discurso ideológico servirá para travestir o terreno da força. E este terreno, continua Ost, o libertino conhece bem, de modo que sempre saberá tirar proveito de sua vantagem, notadamente pela prática sistemática da corrupção.⁴¹¹

Para Philippe Mengue, é um erro ler a filosofia de Sade como uma apologia à soberania ou qualquer forma de governo; a única soberana nos escritos do marquês é a lei, a lei de natureza. Seria um erro também pensar que a lei de natureza tem algo a ver com a vontade de realizar o *pacto* aos moldes contratualistas, longe de fazer de nós humanos poderosos mestres de nós mesmos, a lei de natureza nos despossui do ilusório poder de sermos autores de nossas próprias leis. O pensamento de Sade, portanto, prevê tão somente a *cumplicidade* diante da supremacia do comando da natureza. E o que manda tal lei? No fim das contas, ela ordena a “desposseção” do próprio corpo.⁴¹²

Sade faz os sujeitos equivalerem a objetos, o que indica, diz Annie Le Brun, que passamos para o outro lado da ordem humana, lá onde o inumano se descola da silhueta humana. O castelo de *Silling*, incontornável escrito do escândalo, nos leva para além de nossa humanidade, de forma a combater toda ideia de limite. A liberdade, igualdade e fraternidade aos moldes sadianos “descem” do campo da

⁴¹⁰ LE BRUN, 1986, p. 115.

⁴¹¹ OST, 2005 [Sade et la loi] p. 178.

⁴¹² MENGUE, 1996, p. 257.

razão para irem direto ao corpo,⁴¹³ ao corpo – ou parte dele – tomado como objeto de puro gozo.

Neste sentido, a consequência lógica das histórias de Sade é a desumanização radical de suas vítimas, jogadas à força na cena mórbida. A essência da escrita sadiana, conclui François Ost, é de ser uma escrita da prostituição tendo como norte o estabelecimento de uma autêntica pornocracia. O despotismo público é transferido aos indivíduos, enquanto que o Estado, tutelar e doce, irá se prevenir de exercer um poder que, na falta de corpos, não saberia deter que não por usurpação.⁴¹⁴

Telle est l'originalité de Sade, aux heures les plus sombres des violences révolutionnaires : avoir voulu détourner le cours de la révolution politique par en reverser la formidable énergie dans le creuset de la jouissance physique. Avoir pensé un État en prise directe sur les feux du désir sans plus aucune médiation institutionnelle. Avoir fait de cette prostitution l'institution ele-même. Avoir conçu une authentique pornocratie.⁴¹⁵

A pornocracia é um sistema caracterizado por “moins de discours, plus de corps”.⁴¹⁶ Neste sistema não há limites acerca dos direitos – todos têm direito a tudo e todos –; não deve haver leis que limitem os homens em seu gozo – pois eles têm caracteres tão diferentes que qualquer lei que ousasse ser universal seria uma injustiça –; e todos são, real ou potencialmente, vítimas do outro. Aí está a conclusão de Sade diante dos princípios liberais. Para Dufour, talvez ele tenha sido uma das únicas pessoas a perceber, já nos anos 1700, até onde eles poderiam nos levar.⁴¹⁷

⁴¹³ LE BRUN, 1986, p. 59, 78.

⁴¹⁴ OST, 2005, p. 169-170, 257.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 170. Tradução livre: “Tal é a originalidade de Sade, nas horas mais sombrias de violências revolucionárias: ter desejado desviar o curso da revolução política para revolver sua formidável energia no caldeirão do gozo físico. Ter pensando um Estado em contato direto com o fogo do desejo sem mais nenhuma mediação institucional. Ter feito desta prostituição a instituição mesma. Ter concebido uma autêntica pornocracia”.

⁴¹⁶ DUFOUR, 2009 [La cité perverse], p. 33. Tradução livre: “menos discursos, mais corpos”.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 49, 52.

5 DIÁLOGO ENTRE SADE E FREUD: A REFUNDAÇÃO DE UMA ÉTICA

*Daquele que comeu o livro e o que ele sustenta de mistério, pode-se com efeito se colocar a questão – ele é bom, é malvado? Essa questão parece agora sem importância. O importante aqui não é saber se o homem é bom ou mau originalmente, o importante é saber o que dará o livro quando tiver sido totalmente comido.*⁴¹⁸

Depois de vermos que o marquês de Sade levou tão longe os princípios da liberdade e da igualdade a ponto de imaginar (ou prever) justamente o seu contrário – o pior –, é a nossa vez de fazer algo parecido com o pensamento do próprio escritor francês. Ao menos, é o que intentaremos realizar neste último capítulo, e faremos isso via Lacan.

5.1 OS DOIS TEMPOS DA LEI DE NATUREZA E DA PULSÃO DE MORTE

Já tratamos da lei de natureza de Sade e da pulsão de morte freudiana. Ambos os conceitos dialogam, pois versam sobre uma “potência” de destruição, no caso da lei de natureza, ou uma “vontade” de destruição e agressão, no caso pulsão de morte como vista no *Mal-estar na civilização*. Há que se fazer a ressalva de que são conceitos distintos, Sade e Freud não falam exatamente da mesma coisa, mesmo porque a lei de natureza sadiana prevê uma “autoridade superior legisladora” – a Natureza – e aparece como um comando, diferentemente da pulsão de morte que vem como uma “vontade”. De todo modo, em qualquer dos conceitos, trata-se de um “princípio” para a destruição presente no humano.

Com base em uma leitura mais aprofundada de Sade, juntamente à interpretação lacaniana de Freud, chegamos a uma conclusão fundamental: há dois tempos lógicos na lei de natureza sadiana e na pulsão de morte, o tempo de *destruição* e o tempo de *criação*. Chamamos de “tempos lógicos” porque não há como separar, ao menos

⁴¹⁸ LACAN, Jacques. **Seminário**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a. Livro 7. p. 380.

no que diz respeito à pulsão, a destruição da criação a não ser de forma lógica.

Sade dispõe em alguns poucos momentos sobre a fase de criação depois do caos, e de uma forma por vezes um pouco velada; mas talvez isso apareça melhor no discurso do Papa a Juliette. Neste discurso, o Santo Padre afirma que o princípio da vida em quaisquer seres é o princípio da morte; a morte, no entanto, é apenas imaginária, eis que sob o ponto de vista da natureza há apenas mutações, que são necessárias para que tudo continue em movimento. Ocorre que aquilo que a natureza realmente quer é criar o novo, novas espécies, novas formas de vida. Entretanto, presa às suas próprias leis, ela não pode destruir o que ela mesma fez. Nesse ponto o canalha a auxilia: com sua ação destrutiva, o criminoso permite que a natureza volte a criar.

Falo em primeira criação para facilitar a compreensão do meu sistema, já que, nunca tendo havido criação, e tendo a natureza um caráter eterno, as criações são perpétuas enquanto existirem seres; deixariam de o ser se os seres deixassem, também eles, de existir e passariam, então, a possibilitar uma segunda criação, que é o que pretende a natureza, mas onde só pode chegar mediante uma destruição total, objectivo para que tendem os crimes. Daqui resulta que o criminoso que conseguisse dar cabo dos três reinos em simultâneo, arrasando com eles e com as suas faculdades produtivas, seria aquele que melhor serviria os desígnios da natureza.⁴¹⁹

Trata-se, portanto, de uma ação destrutiva radical, que levasse tudo ao mais absoluto caos. Observe-se que, levando a cabo o que Sade propõe, significa aceitar inclusive a destruição de si mesmo. Talvez isso explique um pouco um dos paradoxos que há em Sade: ao mesmo tempo em que pede para que sua memória como homem suma da superfície da terra⁴²⁰, parece visar um crime cujos efeitos perdurassem até depois de sua morte, um crime eterno.⁴²¹

⁴¹⁹ SADE, Marquês de. **História de Juliette ou as prosperidades do vício**. Lisboa: Guerra e Paz, 2007. p. 570, 571, 573

⁴²⁰ Vide capítulo 1.

⁴²¹ SADE, 2007 [Juliette]

Depois da leitura do discurso do Papa a Juliette, Lacan irá reelaborar o conceito de pulsão de morte de Freud. O psicanalista francês sugere que a pulsão, como pulsão de destruição, deve estar para além do retorno ao inanimado – o princípio do Nirvana –; ela é uma “vontade” de destruição direta. Aí está a pequena torção de Lacan, se a pulsão não é o simples retorno ao estado anterior – não é um retorno ao inanimado –, então, podemos afirmar que a pulsão é a vontade de Outra-coisa. Na vontade de destruição está contida a vontade de recomeçar com novos custos, na medida em que tudo pode ser posto em causa.⁴²²

A pulsão de destruição, diz Lacan, põe em causa tudo que existe, sendo que, se ela se recusa a permanência do mesmo, é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar,⁴²³

Como em Sade, a noção de pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com que, desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal.⁴²⁴

Lacan articula a pulsão como histórica. Apesar de estar fora do aparato psíquico e situar-se além da linguagem, a insistência com que se nos apresenta faz com que ela seja memorável ou memorizável. Sua historicidade refere-se à sua representação. Parte da pulsão é passível de ser capturada pela rede de significantes, enquanto o que não é capturado permanece como potência dispersa, indeterminada.⁴²⁵

É necessário, continua o psicanalista, um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão. “No começo era o Verbo, o que quer dizer, o significante.” A visada do crime sadiano é começar a partir do nada. “Não é por nada que o crime é, para nós, um horizonte de nossa exploração do desejo, e que foi a partir de um crime original que Freud teve de tentar reconstruir a genealogia da lei.”⁴²⁶

⁴²² LACAN, 2008a [seminário 7] p. 253, 254.

⁴²³ Ibidem, p. 254, 255.

⁴²⁴ Ibidem, p. 255.

⁴²⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 135, 136.

⁴²⁶ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 256, 308.

O vazio é capaz de nos fazer criar. Lacan apresenta a metáfora do oleiro: quando ele constrói o vaso, é o vazio que ele cria; vazio e pleno são introduzidos no mundo pelas suas mãos, mas, se algo pode ser pleno é porque, em sua essência, foi vazio. O oleiro é aquele que cria em torno do vazio; assim como o criador mítico, *ex nihilo*, ele cria a partir do furo.⁴²⁷

Talvez a diferença mais fundamental entre a lei de natureza de Sade e a pulsão de morte esteja em que, quanto à primeira, a criação do novo é exclusividade da natureza. E quanto à pulsão de morte, a quem cabe criar a partir do nada? A nós.

5.2 GOZO, ANGÚSTIA E DESEJO

Algo que me incomodou profundamente na leitura de Sade, principalmente nos *120 dias de Sodoma*, foi o seguinte: por que as vítimas jamais reagiam, por que motivo, diante da morte iminente e de terríveis torturas – físicas e morais –, e, apesar de terem a vantagem numérica sobre os seus senhores, por que motivo não há revoltas? Pode parecer uma pergunta tola, afinal de contas, é só uma história e o escritor a escreve como bem entender. Essa mesma pergunta, no entanto, foi feita aos judeus depois do holocausto: se eram muito superiores em número, por que marchar para a morte tão passivamente, por que não se revoltaram? Para Hannah Arendt essa é uma questão tola e cruel.⁴²⁸ Cruel, sem dúvida; tola... não saberia dizer.

Já expusemos anteriormente que não queremos assimilar Sade a nenhuma ideologia totalitária enquanto historicamente localizada e delimitada. Também não queremos entrar nos meandros do holocausto ou fazer uma comparação entre as vítimas ficcionais do libertino e a história não ficcional de todo um povo, isso seria, no mínimo, ridículo e talvez até de muito mau-gosto. O ponto em que queremos tocar é a lógica dessa submissão tão terrivelmente “voluntária”. Segundo David Rousset, ex-prisioneiro de um campo de concentração, o triunfo da SS consiste em que a vítima permita-se ser levada ao patíbulo sem protestos,

que ela renuncie e se abandone a ponto de deixar de afirmar sua identidade. E não é por nada. Não é

⁴²⁷ Ibidem, p. 147, 148.

⁴²⁸ ARENDT, Hannah. **Eichmmam em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 22.

gratuitamente, nem por mero sadismo, que os homens da SS desejam sua derrota. Eles sabem que o sistema consegue destruir suas vítimas antes que elas subam ao cadafalso... é incomparavelmente melhor para manter todo um povo em escravidão. Em submissão. Nada é mais terrível do que essas procissões de seres humanos marchando como fantoches para a morte.⁴²⁹

De modo análogo, viemos defendendo a ideia de que os libertinos levam suas vítimas para além do limite do humano, para além da ideia de um sujeito; seus pacientes, despedaçados e esfacelados, tornam-se através múltiplas carnagens meros objetos, nada mais que carne, matéria original. Isso nos leva a pensar que o único sujeito da relação é o libertino, senhor da vida de suas vítimas. Pois bem, estamos prontos para inverter essa disposição.

Segundo Miller, não é bem o sofrimento do outro que Sade busca, é sua *angústia*. Na fantasia sadiana há a fragmentação, o corte, do corpo do outro; mas não é exatamente essa a causa da angústia. Para obtê-la, o libertino ameaça a vítima, mostra-lhe o que vai ocorrer. Quando é arrancada uma parte do corpo, como um braço, a angústia para o outro braço é mais forte. “Não há contradição entre essa fragmentação e a busca da angústia, a produção da angústia.” Destacando, passo a passo, cada parte do corpo, Sade visa obter o ponto puro do sujeito, “o sujeito de pura angústia”.⁴³⁰

Para Deleuze, podemos dizer que os sádicos têm um supereu forte e esmagador, nada mais que isso. O libertino sadiano se identifica com o supereu de tal forma, que precisa encontrar o eu fora de si, no exterior, ou seja, na vítima. É nas vítimas que o supereu do verdugo realiza toda sua crueldade.⁴³¹

Miller, então, questiona: onde está o sujeito na fantasia sadiana? Para o psicanalista, produzir a angústia no outro significa produzir nele a manifestação de sua falta, uma vacilação completa que se mantém pelo maior tempo possível. O libertino, portanto, quer causar a partir do exterior uma divisão do sujeito, ou mesmo a emergência de um sujeito,

⁴²⁹ ROUSSET apud ARENDT, Ibidem.

⁴³⁰ MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b. p. 184, 185.

⁴³¹ DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch**: o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 120, 121.

da função do sujeito enquanto função barrada. Os libertinos não se angustiam, não vacilam, “são inalterados, sempre perseguindo o gozo de uma maneira certa, dura, como uma encarnação de força e de vontade frente às vítimas.”⁴³²

Os únicos sujeitos – no sentido lacaniano do termo – na relação entre vítima e libertino são, na verdade, as vítimas. Os verdugos da fantasia de Sade não são sujeitos, pois não têm a falta. O libertino, expõe Miller, tem na relação o lugar de *objeto* e não de *sujeito*, são mero instrumento do gozo do Outro.⁴³³

O ponto do sujeito apresenta-se como um Real, fazendo o sujeito surgir mais além do plano patológico, como sujeito de pura falta. Os libertinos sadianos perseguem a aparição pura do sujeito através da dor. A vontade do verdugo, por outro lado, é vontade de gozo. “A desforra é o resultado da operação sadeana, isto é, se há um resultado porque, às vezes, quando as vítimas são obrigadas a saltar no Vesúvio, não há ali nada mais.” O libertino, pois, atua como objeto pequeno *a*, manifesta-se desse lugar como vontade de gozo e, dessa forma, surge o ponto do puro sujeito barrado.⁴³⁴

Segundo Annie Le Brun, Sade nos leva a uma alucinante coincidência entre o real e o imaginário, onde não apenas o imaginário é aquilo que tende a se tornar real, mas o real se torna aquilo que tende a ser imaginário. O escritor celerado nos conduz até o ponto de vertigem de uma desrealização absoluta, joga-nos no espaço de um vazio que tivemos a ingenuidade de crer ser intermediário entre real e imaginário, mas que é o intolerável infinito de nossa liberdade.⁴³⁵

Embora Annie não seja psicanalista – e provavelmente não entenda “real” e “imaginário” como na teoria psicanalítica –, a poeta descreve muito bem a angústia tal qual é explicitada no último ensino de Lacan: como uma invasão do campo do Real no Imaginário. O Real é o âmbito do sem-sentido, enquanto que o Imaginário é o campo dos sentidos. Quando o campo do sem-sentido invade o sentido, o que temos é que, paradoxalmente, o sem-sentido passa a ter sentido demais, por isso este “ponto de vertigem de uma desrealização absoluta”. O que é a

⁴³² MILLER, 1997b [Sobre Kant com Sade], p. 194.

⁴³³ Ibidem, p. 195.

⁴³⁴ Ibidem, p. 195, 196.

⁴³⁵ LE BRUN, Annie. **Soudain un bloc d’abîme, Sade**. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1986. p. 127.

angústia senão aquilo que do interior de nós mesmos desperta e aparece como *ex-sistência*, deixando transparecer o furo.⁴³⁶

O desvelamento de algo que parece estranho ao sujeito, mas que, na verdade, é aquilo que lhe há de mais íntimo, o *unheimlich*⁴³⁷ do qual Freud fala, denota a angústia. Por isso a leitura dos textos de Sade pode angustiar, fazendo aparecer para seu leitor aquele estranho tão familiar bem diante de seus olhos – o seu fantasma. A angústia é um corte, é um sulco no real, no impensável; é este corte que deixa aparecer o inesperado, a visita, a notícia. Ela designa o real, “o que causa a angústia demonstra que essa causalidade é de uma outra natureza que não a simbólica, de uma natureza heterogênea, aquela do objeto, do objeto real[...]. Nesse sentido, como diz Lacan, a angústia é a única tradução subjetiva do objeto *a*.”⁴³⁸

A presença do objeto *a* angustia, e é justamente esse o lugar que ocupam os libertinos de Sade. Todavia, segundo Lacan, a angústia é uma função mediana entre gozo e desejo. O objeto *a* é irreduzível, um resto que resiste a qualquer assimilação a um significante, por este motivo, o *petit a* simboliza o que se apresenta, na esfera significante, como o que se perde para a “significantização”. O gozo não conhece o Outro senão através de *a*,⁴³⁹ são os objetos *a* que dão corpo ao gozo.⁴⁴⁰ No entanto, é justamente este resto que se mostra constitutivo do fundamento do sujeito desejante – vertente de objeto causa do desejo –, agora não mais o sujeito do gozo, mas aquele que está em seu caminho de busca.⁴⁴¹

O objeto *a* não é só objeto de gozo, mas também “lugar central da função pura do desejo.”⁴⁴² Por que isso? Defendemos que há dois tempos nas pulsões de morte e na lei de natureza, e que, na realidade, ambas podem estar à serviço do novo, da criação a partir do nada, à serviço – por que não dizer? – da vida. Agora explicamos um pouco

⁴³⁶ DAFUNCHIO, Nieves Soria. **Inhibición, síntoma y angustia**. Buenos Aires: Del Bucle, 2010. p. 66-69.

⁴³⁷ FREUD. **O ‘estranho’(1919)**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

⁴³⁸ TROBAS, Guy. Angústia moderna, angústia de sempre. *Revista Curinga*, Belo Horizonte, v. 1, n. 0, out. 1993. p. 22.

⁴³⁹ LACAN, Jacques. **O Seminário: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Livro 10. p. 192, 193.

⁴⁴⁰ MILLER, Jacques-Alain. **La angustia lacaniana**. Buenos Aires: Paidós, 2007. p.48.

⁴⁴¹ LACAN, 2005 [Seminário 10], p. 192-193.

⁴⁴² Ibidem, p. 236.

melhor: o objeto *a* denota o furo, o vazio, o sem sentido e angústia o sujeito – aí o tempo de destruição –; não obstante, é justamente tendo em conta esse vazio que surge a possibilidade de criação, que diz respeito ao movimento metonímico do desejo. “A angústia, portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui.”⁴⁴³

Não estamos falando que todos devem agora procurar a angústia – ou os libertinos aos moldes sadianos – para desejarem, não é isso. A angústia já está no mundo, e no contemporâneo ela aparece com formas cada vez mais violentas. Cabe saber que se pode fazer algo com isso, ou como disse Dominique Fingerman,

No mundo enquanto isso, o pior causa o caos e outras coisas. Mas, por incrível que pareça, além do pior da barbárie, o pior em causa pode também causar o melhor da civilização. Por incrível que pareça, no pior dos mundos possíveis, este que o discurso capitalista fabrica, é do pior em causa que podemos esperar o melhor.⁴⁴⁴

O leitor deve estar a perceber que passamos inadvertidamente do plano “social” ou “cultural”, por assim dizer, para o plano subjetivo. Bem, segundo nossa concepção, um âmbito não pode ser analisado sem o outro, eles estão em constante relação. “*O inconsciente é a política*” é um dos aforismos que Lacan pronunciou no seminário *La logique du fantasme*, ainda inédito.

Por este viés, o trabalho de criação do novo, de mudança diante da enfastante repetição do gozo, cabe ao sujeito que foi, um dia, tomado pela angústia – e desse destino ninguém, afora talvez os libertinos sadianos, escapa. Neste sentido, se descortina uma dimensão ética: “o ato se produz em perda [...], é no vazio que um sujeito se lança, advindo através desse passo que, a rigor, é uma tomada de posição de ordem ética”⁴⁴⁵ Sobre essa dimensão, falaremos a seguir.

⁴⁴³ Ibidem, p. 193.

⁴⁴⁴ FINGERMANN, Dominique; DIAS, Mauro Mendes. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 40.

⁴⁴⁵ VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 197.

5.3 “POR NOSSA POSIÇÃO DE SUJEITO, SOMOS SEMPRE RESPONSÁVEIS”⁴⁴⁶

Logo no início de seu seminário sobre a *Ética da psicanálise*, Lacan deixa claro que não foi por acaso que escolheu o termo *ética* e não *moral*. De certa forma, nosso leitor já conseguiria aqui saber o porquê da escolha de Lacan pelo primeiro termo, tendo em vista o que implica falar em uma *moral*.

Segundo Doris Rinaldi, o campo da moral é aquele em que a ação do homem está pautada em ideais que pressupõem o alcance de um *bem*, levando-nos à elaboração de um “ideal” de conduta humana. É neste ponto que a psicanálise diverge do pensamento moralista: ao longo de seu ensino, Lacan irá assinalar a “diversidade das tendências humanas quanto à sexualidade e o seu caráter profundamente desarmônico e particular.” Assim, a ética da psicanálise parte da universalidade do desejo para acentuar a sua particularidade, as diferenças; diversamente de uma visão moralizante que tende a universalizar a vontade dos homens com vistas a um ideal.⁴⁴⁷

A proposta ética que Lacan articula consiste em que toda ação humana esteja orientada com alguma referência ao Real, isto é, ao vazio central que funda o sujeito e em torno do qual toda a cadeia significativa se organiza. A Coisa freudiana, objeto perdido desde sempre, é aquilo que dirige o desejo no sujeito, mas é índice tanto do anseio de plenitude, como de sua impossibilidade.⁴⁴⁸

A referência ao vazio, diz-nos Garcia-Roza, é o que funda uma ética da psicanálise. Não se trata, por óbvio, do preenchimento deste vazio por um objeto absoluto, mas de compreendermos que ele é impossível, assim como o mandamento de “amar ao próximo como a si” é irrealizável.⁴⁴⁹ A ética da psicanálise “diz respeito ao fato de que é através de uma perda – a sua – que o sujeito, em uma dimensão propriamente objetual, deve (*soll*) garantir a injunção do desejo não como causa final nem primeira de seu ato, mas como causa, a rigor, a *posteriori*.”⁴⁵⁰ O desejo, explica Ingrid Vorsatz, se impõe como

⁴⁴⁶ LACAN, Jacques. A Ciência e a Verdade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 873.

⁴⁴⁷ RINALDI, Doris. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ; Jorge Zahar, 1996. p. 68.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 69.

⁴⁴⁹ GARCIA-ROZA, 1990, p. 160.

⁴⁵⁰ VORSATZ, 2013, p. 16.

condição da ação ética tal qual entendida pela psicanálise, cabendo ao sujeito responsabilizar-se, “em perda, pelo desejo inconsciente cuja substância é a própria opacidade.”⁴⁵¹

Freud, em um pequeno texto denominado *A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos* – deveríamos trocar a palavra “moral” por “ética” –, de 1925, escreveu sobre a responsabilidade⁴⁵² pelos nossos sonhos, os quais são em sua maioria realizações de desejos inconscientes. O psicanalista austríaco radicaliza sua afirmação quando nos lembra que nem todos os sonhos nos trazem satisfações de desejos, muitos deles nos fazem acordar angustiados, mesmo assim, reafirma, somos responsáveis.

Por que isso? A resposta de Freud é razoavelmente simples: se nos defendemos daquilo que é nosso, apesar de desconhecido, inconsciente e reprimido, como se não fizesse parte de nosso Eu, então não estamos mais no terreno da psicanálise. Sem nos responsabilizarmos, estaríamos negando não apenas aquilo que “é” dentro de nós mesmos, como também aquilo que, ocasionalmente, “atua” através de nós.⁴⁵³

Para Maria Rita Kehl, é preferível que o sujeito responda pelas consequências de seu próprio inconsciente, o que lhe permite uma investigação acerca de seu desejo, a admitir que essas consequências apareçam de outras formas, como, por exemplo, através de atos de intolerância, em que o sujeito projeta no outro aquilo que não quer admitir em si mesmo. A dimensão ética importa assumir as condições de seu próprio conflito.⁴⁵⁴

Desse modo, a partir da ética da psicanálise o sujeito é convocado a tomar responsabilidade por aquilo que o marca, o que “implica uma condição trágica segundo a qual o sujeito humano deve transpor o limiar

⁴⁵¹ Ibidem, p. 18.

⁴⁵² Cabe aqui explicitarmos que se trata de “responsabilidade” e não de “culpa”. A responsabilidade diz respeito a uma “solução de compromisso entre o sujeito e seu desejo, é o oposto da culpa neurótica”, que pode ser entendida como uma espécie de masoquismo do Eu perante o sadismo do supereu. (KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 31)

⁴⁵³ FREUD, Sigmund. *A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos* (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v 16. p. 326, 327.

⁴⁵⁴ KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 32.

do bem a fim de garantir, em ato, o campo do desejo.”⁴⁵⁵ Quer isso então dizer que o compromisso do sujeito com seu próprio desejo – o qual, como vimos no capítulo 2, se relaciona com a Lei –, bem como o consentimento com a falta têm consequências éticas.⁴⁵⁶

No *Seminário 7*, Lacan retoma o *Wo Es war, Soll Ich werden* (“onde Isso estava, Eu deve advir”) de Freud. Esse eu que deve advir onde isso (id) estava é o sujeito que se interroga sobre o que quer, em suma, onde estava a hiância do inconsciente⁴⁵⁷ é o sujeito desejante que deve aparecer.⁴⁵⁸ O sentido desse “dever” é o esforço do sujeito, como um dever dizer, um dizer sobre seu próprio desejo.

É neste sentido que, no final do ensino de Lacan, o sujeito não será exatamente o aquilo que irrompe inesperadamente no discurso, mas o ato de responsabilizar-se por isso. “Por nossa condição de sujeitos somos sempre responsáveis” quer dizer: somos responsáveis pelos nossos desejos, somos responsáveis por aquilo que em nós atua sem que sequer o saibamos – mesmo porque neste “não querer saber” também devemos nos implicar.

A ética da psicanálise, tal como formulada por Lacan [...] não propõe nenhuma utopia; no seu horizonte não há um “bem” a atingir. Ela se funda em um “princípio de inadequação”, a inadequação das palavras às coisas, das palavras a si mesmas, da satisfação buscada à obtida, da identidade ao sujeito, do eu ao outro. Essa inadequação atravessa tanto o âmbito privado quanto o público. Nesse sentido, ela não propõe nenhum ideal de harmonia, nenhum modelo de conforto, em que cada um pudesse realizar seus desejos particulares e, ao mesmo tempo, cumprir suas obrigações de solidariedade para com os semelhantes. No âmbito da psicanálise intensiva, o fim de uma análise significa o “defrontar-se” do sujeito com a

⁴⁵⁵ VORSATZ, 2013, p. 73.

⁴⁵⁶ KEHL, 2002, p. 31.

⁴⁵⁷ Como já explicitamos no capítulo 2, Id ou Isso e inconsciente não se confundem, o inconsciente, de acordo com a segunda tópica freudiana, não é formada apenas pelo id, mas também o supereu. De todo modo, para os efeitos didáticos que procuramos aqui, podemos também chamar de isso aquilo que irrompe em nosso discurso, a que nomeamos “formações do inconsciente”.

⁴⁵⁸ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 18.

sua solidão, com esse nada que o constitui, com a castração.⁴⁵⁹

O “Bem Supremo” não existe, e se há uma ética na psicanálise é na medida em que a experiência da análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação. A psicanálise assenta ao sujeito a questão: “agiste conforme o desejo que te habita?” Quando o sujeito *cede de seu desejo* há algo da ordem de uma traição, traição a si mesmo – ou a tolerância que o outro o traia em sua expectativa –; há algo que se desenrola aí quando o sujeito se permite trair impelido pela ideia de bem a ponto de diminuir suas próprias pretensões. “Transposto esse limite, em que com um termo vinculei para vocês o desprezo pelo outro e por si mesmo, não há retorno. Pode-se tratar de reparar mas não de desfazer. Não é esse um fato da experiência que nos mostra que a psicanálise é capaz de nos fornecer uma bússola eficaz no campo da direção ética?”⁴⁶⁰

5.4 UM RESTO DE KANT (E DE SADE)

Lacan nos adverte que o bem não pode reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, um excesso de consequências fatais.⁴⁶¹ Tendo isso em vista, Dufour afirma que é preciso que nos regimes completamente tomados por este “serviço dos bens” a tal ponto que acabam por submeter todos a leis de ferro – não importa em que domínio, do direito, da ciência, das artes ou mesmo das relações afetivas entre humanos –, é necessário um libertino. O libertino também é aquele que se autoriza a enxergar, lá onde estão os interditos, as brechas nos sistemas de leis.⁴⁶²

Neste viés, o libertino não é só um mero manipulador das leis, mas alguém que é capaz de ver e apontar o furo nessas mesmas leis – mesmo que ele só o faça quando seja de seu interesse. Para Dufour, Lacan transforma a máxima sadiana: ela não se sustenta mais por ela mesma, e sim como complemento que deve se dialetizar com a máxima

⁴⁵⁹ RINALDI, 1996, p. 142.

⁴⁶⁰ LACAN, 2008a [Seminário 7], p. 351, 364, 367, 368, 375.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 306. Lacan se refere aqui à tragédia sofocliana de Antígona, a jovem filha de Édipo que, contrariando os mandamentos do rei – as leis à serviço do bem da cidade – decide dar a seu irmão os devidos ritos fúnebres. Apoiada na Lei de que trata a psicanálise, Antígona leva seu ato até as últimas consequências: ser riscada, sem ainda estar morta, do mundo dos vivos. E o rei, Creonte, não deixa de sofrer as consequências de ter ultrapassado um limite fundamental.

⁴⁶² DUFOUR, 2009 [La cité perverse], p. 362.

kantiana, sendo, então, transformada. “En effet, elle ne peut plus s’exprimer comme loi du scélérat (celui qui obéit aux intimations de ses pulsions), mais comme loi du désir, puisqu’elle a rencontré la limite que l’autre peut lui opposer”⁴⁶³

Segundo Jean-Luc Nancy, o Imperativo Categórico kantiano “prescrit *d’agir légalement*, au sens de *législativement*. prescrit que la maxime de l’acte soit maxime instituante d’une loi, de la loi. Sans aller plus loin [...] dans lès redoutables implications de cet état de choses, posons que l’impératif prescrit de légiférer (« universellement », par conséquent).”⁴⁶⁴ O imperativo kantiano não fornece nada mais do que uma *forma* e sua visada universal, é sem império, não tem força executiva, ou seja, não é poder, pois não tem sujeito.⁴⁶⁵ Ele simplesmente prescreve que se *aja*, legislativamente.

Segundo Jacques Derrida, as operações de fundar, inaugurar, justificar o direito, de fazer a lei, consistem em um golpe de força, em uma violência performativa e interpretativa que não tem nenhum precedente, nenhum fundamento anterior que a possa garantir ou contradizer.⁴⁶⁶ Significa isso dizer que, em última instância, não há fundamentos para a criação da lei, não importa quantas justificativas se construam em torno da norma, a lei é, em seu limite absoluto, criação a partir do nada – e deveria levar isso em conta –, um vazio fundamental.

Por esta via, a ética da psicanálise construída por Lacan abre um debate sobre uma possível refundação da ética através de uma articulação inédita entre a máxima altruísta e a máxima egoísta, a articulação – e não assimilação – entre Kant e Sade.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Ibidem, p. 310. Tradução livre: “Com efeito, ela não pode mais se exprimir como lei do celerado (aquele que obedece às intimações de suas pulsões), mas como lei do desejo, porque ela encontrou o limite que o outro lhe pode opor”.

⁴⁶⁴ NANCY, Jean-Luc. **L’impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983. p. 14, grifo do autor. Proposta de tradução: “[O Imperativo Categórico] prescreve que se aja legalmente, no sentido de legislativamente. Ele prescreve que a máxima do ato seja máxima instituinte de uma lei, da lei. Sem ir mais longe [...] nas temíveis implicações deste estado de coisas, coloquemos que o imperativo prescreve que se legifere (« universalmente », consequentemente)”.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 79, 110.

⁴⁶⁶ DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 24.

⁴⁶⁷ DUFOUR, 2005, p. 311.

Ainda podemos, então, operar com o imperativo categórico, depois de esvaziar este conceito, retirando-lhe a visada de um “bem” ou “verdade” universal que seria dada por um legislador que soubesse de antemão aquilo que é bom para todos. Em última instância, e não queremos nos contradizer aqui, o que o imperativo coloca é que: deve ser feita a lei, ou, legisle.

Talvez pareça um pouco bobo que uma dissertação na área Direito termine dessa forma: *é preciso fazer a lei*. De fato, é. Contudo, não se trata de qualquer lei, depois dos caminhos que percorremos com nosso leitor, não estamos falando que qualquer lei deve ser sempre lei. O que quisemos trazer foi o próprio campo da responsabilidade num plano legal no sentido de que deve haver possibilidades para traçarmos uma outra noção de legalidade.

Segundo Patrick Guyomard, o domínio da ética implica a responsabilidade na interpretação e aplicação das leis, permitindo que elas não sejam relativizadas, mas situadas, referidas a outra coisa, podendo, em alguns casos, serem julgadas injustas. É justamente a ética que irá permitir que haja uma relação entre a Lei e as leis. Assim, por exemplo, se há uma tentativa de interpretação perversa da lei, usando suas carências, obscuridades ou sua própria letra contra seu ‘espírito’, é a ética que permite desmascarar esta tentativa,⁴⁶⁸ e pensar no que fazer a partir disso.

Levar em conta a Lei, portanto,

Evita o que se poderia chamar de legalismo, ou seja, a obediência, o respeito à lei pelo respeito à lei, todas as formas administrativas de obediência, de assujeitamento, o que evacua completamente a responsabilidade individual de cada um, como se bastasse obedecer à lei para estar em regra com qualquer questão de responsabilidade.⁴⁶⁹

Mais do que interdições que atijam nossos desejos mais obscuros, a lei pode vir para mostrar que há pontos de basta, para além dos quais não é possível ir sem que algo da ordem do desumano se mostre – tal qual Sade fez questão de escancarar –, ou seja, para além da qual não há mais laço. Trata-se de pensar uma dimensão de legalidade que vá além dos decretos e do poder soberano, de levar em consideração

⁴⁶⁸ GUYOMARD, Patrick. A Lei e as leis. In: ALTOÉ, Sônia. **A Lei e as leis – Direito e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 2007. p. 45.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 4.

a Lei, a fim de não perdermos de vista a dimensão de falta que é própria do humano. A falta, o vazio, é a única coisa que compartilhamos como espécie; o modo de lidar com ela é próprio para cada um, é que há de mais particular. O papel da Lei aqui – que poderia ser também o papel das leis – é o de servir de anteparo simbólico para que cada pessoa consiga lidar com isso: bem ali, “onde não há saber positivo que oriente, prescreva, legitime, o sujeito é convocado a suportar o ‘seu’ desejo.”⁴⁷⁰

⁴⁷⁰ VORSATZ, 2013, p. 206.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM RECOMEÇO...

No início desta pesquisa, lançamos algumas perguntas. Questionamo-nos se é possível um diálogo entre Sade e Freud fundamentado em dois de seus conceitos centrais: a *lei de natureza*, em Sade, e a *pulsão de morte*, segundo o criador da psicanálise. Além disso, indagamo-nos se deste diálogo um pouco inusitado seria possível fundar uma ética, uma ética que pudesse nos dizer algo no âmbito do Direito. Talvez nossos objetivos tenham sido um tanto quanto audaciosos e, se respondemos a essas interrogações e conjecturas a contento ou não, ou se trouxemos ainda mais incertezas, deixaremos a cargo do leitor decidir.

Logo no primeiro capítulo, revisamos o pensamento de Sade, não apenas ambientando nosso leitor em seus escritos – deixando-o, esperamos, devidamente acautelado acerca do que o aguarda caso decida ler os textos do marquês –, como também pinçando os seus conceitos mais importantes e que costumam se repetir em todos as suas obras. Dentre tais conceitos destacamos a *natureza* – pura potência criadora – e a *lei de natureza* – um comando imediato, espontâneo e irredutível no homem voltado para a destruição e deleite não importa à custa de quem.

Após abordarmos Sade, tratamos de explicitar a teoria freudiana das pulsões – não sem antes familiarizar nosso leitor com a própria psicanálise –, bem como a retomada de Lacan do conceito de pulsão. Em Lacan, toda pulsão é sexual e de morte, ambos são dois lados da mesma moeda que é cunhada, então, com a noção de *gozo*, a satisfação da pulsão que mistura prazer e dor. Aproveitamos, pois, para falar um pouco sobre a Lei segundo a teoria psicanalítica, a instância simbólica que coloca um ponto de basta, ou melhor, aponta uma impossibilidade no gozo – é possível gozar, mas há um limite para além do qual o que nos espera é a morte.

Passamos, em seguida, a trabalhar com o mal-estar ligado às exigências morais da civilização, as quais, superdimensionadas por um supereu sádico, apresentam para nós alguns impasses à cultura. Outrossim, fomos em busca dos fundamentos do direito moderno, essencialmente em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, e os fizemos dialogar com Sade. Com base nessa interlocução – que, de certa forma, foi por via de mão única –, percebemos como a partir dos próprios fundamentos do direito moderno, bem como com as mais duras exigência morais, poderíamos, sem grande esforço de interpretação, chegar à realização das terríveis distopias sadianas. Trouxemos, inclusive, alguns autores que julgam que hoje não estamos muito longe daquilo que Sade propugnava.

Visto isso, intentamos demonstrar que os conceitos de lei de natureza bem como de pulsão de morte não servem exclusivamente à destruição e ao caos. Na realidade, ambos os conceitos nos apresentam um segundo tempo, o tempo de criação do novo, criação a partir do nada. Esse ato de criação *ex nihilo* foi relacionado com a angústia, afeto que vem justamente nos mostrar a possibilidade de criação a partir do vazio. Daí a ética do ato e a responsabilidade pela condição de sujeito de desejo.

Talvez uma das dificuldades de se trabalhar com Direito e Psicanálise, mas que também consiste em umas das maiores riquezas dessa interlocução, esteja no fato de que a Psicanálise não trabalha com modelos, que são tão caros ao Direito. A Psicanálise vem justamente nos fazer desconfiar de qualquer ideal que se queira universal, é o avesso do discurso do mestre, do discurso do poder, tal qual Lacan escreveu no *Seminário 17*.

O campo psicanalítico vem para nos mostrar que o lugar de autoridade é, no fim das contas, um lugar vazio; que o céu esteve vazio desde sempre. Isso nos coloca de frente com a mais absoluta liberdade, uma liberdade que por vezes pode se tornar insuportável. O ser humano, por sua própria condição, é obrigado a ser livre, mas por todos os lados se verá aferroado.

Sabendo até onde o “serviço dos bens” pode nos levar, fica a pergunta: como pensar em uma ética que não se guia por nenhum ideal, não visa a um “bem”, no âmbito do Direito, o qual sempre esteve, ao menos em teoria, à serviço dos bens? Aí está uma questão fundamental. A ética da psicanálise é uma ética de efeitos terapêuticos, que se constitui a partir do discurso analítico...

Não temos respostas, só pequenas e tímidas pistas: a dos atos a partir das margens, do ato feito nas bordas. Aqui poderíamos citar como uma dessas pistas o trabalho desenvolvido por Fernanda Otoni de Barros-Brisset, psicanalista e coordenadora do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário, vinculado ao Tribunal de Justiça de Minas Gerais. O programa conta com uma equipe multidisciplinar que intervém junto a pacientes portadores de sofrimento mental que cometeram algum crime, buscando conjugar tratamento, responsabilidade e inserção social.⁴⁷¹ Chamamos esse ato de ato das

⁴⁷¹ Para mais informações, ver: TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE MINAS GERAIS. Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário Portador de Sofrimento Mental (PAI-PJ). Disponível em:

margens porque se lida justamente com alguns dos menos escutados, com os sujeitos destinados aos hospitais de custódia e tratamento para ali ficarem por tempo indeterminado. Alertamos que o programa não é a panaceia ou o modelo supremo a ser seguido cegamente, é uma das pistas que conseguimos juntar.

Vamos nos arriscar também a afirmar que outra dessas pistas está justamente numa das práticas que julgamos exclusivamente brasileira: o *jeitinho*. Essa maneira “gentil e cordial” de driblar a lei não deixa de ser um ato transgressor. Trata-se de uma burla às regras formais, de uma resolução individual de conflitos que faz com que as leis não tenham de ser discutidas – pois se meu caso se resolveu, para que complicar e discutir a lei? No entanto, não é só isso... através dessa prática subverte-se a ordem de leis de ferro e faz-se valer uma vontade pessoal – se antes eu era objeto da lei, agora sou sujeito. Não é nada simples realizar um juízo acerca disso. Desconfio seriamente dessa prática e creio que há muito aí que ainda merece ser investigado. A resposta não deve ser kantiana. Mas esta não é nossa proposta para o presente trabalho; apenas estamos apontando pistas.

Na elaboração e perseguição de outras pistas, não podemos deixar de ter em nosso horizonte o pensamento de Sade, sabendo que muito daquilo que escrevemos, criamos e transmitimos sempre está exposto a ser seriamente invertido, assim como foram invertidos todos os fundamentos voltados para o “bem de todos”. Segundo Doris Rinaldi, a psicanálise nos mostra que para além dos ideais e da rivalidade, há possibilidades de “reinvenção da cultura e da sociedade, em que o conformismo dos *comportamentos* socialmente esperados, dê lugar à *ação* enquanto manifestação de desejo”.⁴⁷²

Creio que, no fim das contas, deixamos nosso leitor com mais perguntas do que respostas. Felizmente, ou não, é precisamente aqui que deixamos um espaço... um espaço vazio em torno do qual algo ainda pode ser construído... um recomeço.

<http://ftp.tjmg.jus.br/presidencia/projetonovosrumos/pai_pj/>. Acesso em: 15 maio 2014.

⁴⁷² RINALDI, 1996, p. 148.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANDRADE, Vera Regina Pereira. **Cidadania: do direito aos direitos humanos**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1993.

ANDRADE, Vera Regina Pereira. **Sistema penal máximo x cidadania mínima: códigos da violência na era da globalização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

ARENDT, Hannah. **Eichmmam em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BATAILLE, Georges. **La literatura y el mal**. Buenos Aires: Editora Alaleph, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. **¿Hay que quemar a Sade?** Madrid: Visor, 2000.

BORGES, Contador. A revolução da palavra libertina. In: SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

BORGES, Contador. Apresentação à obra. In: SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

CARVALHO, Salo de. A criminologia na alcova (diálogo com marquês de Sade). **Boletim IBCCRIM**, v. 182, 2008.

DAFUNCHIO, Nieves Soria. **Inhibición, síntoma y angustia**. Buenos Aires: Del Bucle, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DUFOUR, Dany-Robert. **La Cité perverse: libéralisme et pornographie**. Paris: Denoël, 2009.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FERRAJOLI, Luigi. Pasado y futuro del Estado de derecho. In: CARBONELL, Miguel. **Neoconstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2009.

FINGERMANN, Dominique; DIAS, Mauro Mendes. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRANÇA. **Loi des suspects**. Decreto de 17 de setembro de 1793. Disponível em: <<http://www.france-pittoresque.com/spip.php?article4645>>. Acesso em 02/02/2014

FREUD, Sigmund. **A etiologia da histeria**. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1986.

FREUD, Sigmund. **À guisa de introdução ao narcisismo** (1914). Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Escritos sobre a psicologia do inconsciente).

FREUD, Sigmund. **A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa moderna** (1908). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. A repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. (1920) In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil**: (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. Esquema del psicoanálisis (1940). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos** (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

FREUD, Sigmund. **O ‘estranho’**(1919). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v.16.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão** (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização** (1930). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo (1924). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16.

FREUD, Sigmund. **Os instintos e suas vicissitudes** (1915). Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. **Rascunho K**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira).

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GUYOMARD, Patrick. A Lei e as leis. In: ALTOÉ, Sônia. **A Lei e as leis – Direito e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 2007.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Loyola, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HOBBES, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

HOLBACH, Baron de. **Sistema de la naturaleza**. Madrid: Editora Nacional, 1982.

HUNT, Lynn. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KANT, Immanuel. Da morada do princípio mau ao lado do bom ou Sobre o mal radical na natureza humana. In: KANT, Immanuel.

Religião nos limites da simples razão. Covilhã:

LusoSofia/Universidade da Beira Interior, 2008. p. 23. Disponível em:

<http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religio_limites_simpl es_razao.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2009.

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Sade meu próximo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LA METTRIE, Julien Offray de. Discours sur le bonheur. In: **Oeuvres philosophiques de La Mettrie**. Berlin: C. Tutot, 1796. Tomo 2.

Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 20 abr. 2014.

LACAN, Jacques. **O Seminário: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Livro 10.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

LACAN, Jacques. **O seminário**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a. Livro 16.

LACAN, Jacques. **O seminário**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Livro 17.

LACAN, Jacques. **Seminário**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a. Livro 7.

LACAN, Jacques. **Seminário**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b. Livro 11.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Diccionario de psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós, 2004.

LE BRUN, Annie. **Soudain un bloc d'abîme, Sade**. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1986.

LE ROBERT DE POCHE. **Dictionnaire**. Paris, 2010. p. 308.

LEBRUN, Jean Pierre. **A perversão comum**: viver juntos sem o outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.

LEBRUN, Jean-Pierre; WÉNIN, André. **Des lois pour être humain**. Toulouse: Éditions Érès, 2010.

LEFEBVRE, Georges. **A revolução francesa**. São Paulo: IBRASA, 1966.

LELY, Gilbert. **Vie du marquis de Sade**. Paris: Mercure de France, 2004.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Vozes, 1994.

MANDEVILLE, Bernard. A fábula das abelhas. In: BIANCHI, Ana Maria. **A pré-história da economia**. São Paulo: Hucitec, 1988.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012.

MATTOS, Sérgio de. Da Lei ao Fora-da-lei. **Revista Curinga**, Belo Horizonte, v. 17, nov. 2001.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MENGUE, Philippe. **L'Ordre Sadien**: loi et narration dans la philosophie de Sade. Paris: ÉditionsKimé, 1996.

MILLER, Jacques-Alain Os seis paradigmas do gozo. **Opção lacaniana**, ano 3, n. 7, mar. 2012. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2013.

MILLER, Jacques-Alain. **La angustia lacaniana**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

MILLER, Jacques-Alain. Patologia da ética. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. **S' truc dure**. Buenos Aires: Manantial, 1988.

MILLER, Jacques-Alain. **Silet**: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. Sobre Kant com Sade. In: MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. Uma fantasia. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 42, 2005.

MORAES, Eliane Robert. **Lições de Sade**: ensaios sobre a imaginação libertina. São Paulo: Iluminuras, 2011.

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.

OLIVEIRA, Leonardo D'Avila de. **Inflação normativa: excesso e exceção**. 2009. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

OST, François. **Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

OST, François. **Sade et la loi**. Paris: Odile Jacob, 2005.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **A Lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

QUINET, Antonio. **Psicose: uma estrutura clínica**. In: QUINET, Antonio. **Teoria e Clínica da Psicose**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1997.

RAJCHMAN, John. **Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RINALDI, Doris. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ; Jorge Zahar, 1996.

ROBESPIERRE, Maximilien. **Rapport sur les idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales**. Discurso proferido em 7 de maio de 1794. Disponível em: <<http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Communism/rob-rel-french.htm>>. Acesso em: 20/05/2013

ROGER, Philippe. **Sade: la philosophie dans le pressoir**. Paris: BernardGrasset, 1976.

ROGOZINSKI, Jacob. De la loi à l'Ego. **Le portique, Revue de philosophie et des sciences humaines**, n. 15, 2008. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/676>>. Acesso em: 19 abr. 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Amsterdam: Marc Michel Rey, 1755. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SADE, Marquês de. **Diálogo entre um padre e um moribundo**. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SADE, Marquês de. **História de Juliette ou as prosperidades do vício**. Lisboa: Guerra e Paz, 2007.

SADE, Marquês de. **Os 120 dias de Sodoma ou a Escola da libertinagem**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

SADE, Marquês de. **Petition de la Section des Piques, aux representants du peuple français**. 1793. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

STOLCKE, Verena. Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. **Rev.Antropol.**, v. 44, n. 2, 2001.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE MINAS GERAIS. **Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário Portador de Sofrimento Mental (PAI-PJ)**. Disponível em: <http://ftp.tjmg.jus.br/presidencia/projetonovosrumos/pai_pj/>. Acesso em: 15 maio 2014.

TROBAS, Guy. Angústia moderna, angústia de sempre. **Revista Curinga**, Belo Horizonte, v.1, n.0, out. 1993.

VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.